Politik und Geschlecht, Band 33

Heike Mauer/Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich



Intersektionalität und Postkolonialität

Politik und Geschlecht

herausgegeben von der Sektion
Politik und Geschlecht
der Deutschen Vereinigung für
Politikwissenschaft
Band 33

Heike Mauer
Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2021

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Die frei zugängliche Open-Access-Publikation des vorliegenden Titels wurde mit Mitteln des Publikationsfonds der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen ermöglicht. Ferner haben der Verein zur Förderung feministischer Politikwissenschaft sowie der Corona-Sonderfonds der Stabsstelle Gleichstellung an der Universität Kassel die Publikation finanziell unterstützt. Auch ein Teil der Mittel, die Heike Mauer als Trägerin des Wissenschaftspreises für Genderforschung des Ministeriums für Kultur und Wissenschaft des Landes NRW 2019 erhalten hat, sind eingeflossen.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742455).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2455-0 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1662-3 (eBook)
DOI 10.3224/84742455

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – disegno-kommunikation.de
Typographisches Lektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau – info@textakzente.de
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Europe

Inhalt

Einleitung: Intersektionalität und Postkolonialität – Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Heike Mauer und Johanna Leinius

In den multiplen politischen Krisen der Gegenwart sind Rassismus und Sexismus untrennbar miteinander verwoben. Die COVID-19-Epidemie sowie der Tod von George Floyd und das Erstarken der #BlackLivesMatter-Bewegung sind nur zwei Beispiele für Momente, in denen Intersektionalität und Postkolonialität als Instrumente für feministische Analysen und Interventionen unabdingbar sind, um gegenwärtige Formen von Macht, Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu kontextualisieren und zu historisieren.

Im Folgenden werden wir diese beiden kritischen Momente nutzen, um einen ersten Einblick zu geben, wie intersektionale und postkoloniale Perspektiven zur Analyse der Effekte und Prozesse von Macht und Herrschaft genutzt werden können. Im Anschluss daran zeigen wir auf, warum diese Perspektiven unseres Erachtens nach in der kritischen Forschung im deutschsprachigen Kontext unabdingbar sind. Der Sammelband gibt, dies sei schon am Anfang gesagt, keine Einführung in *die* Theorie oder *die* Methode der Intersektionalität und der Postkolonialität. Stattdessen zeigen die Beiträge im vorliegende Sammelband in exzellenter Weise, wie unterschiedlich mit den beiden Perspektiven gearbeitet werden kann, aber auch, welches der geteilte Gehalt und die gemeinsame Haltung sind. Wir laden die Leser*innen ein, sich mit uns auf die Reise zu begeben, vermeintlich Bekanntes zu hinterfragen und sich auf das kritisch-reflexive Projekt von Intersektionalität und Postkolonialialität einzulassen.

Heike Mauer und Johanna Leinius

1 #BlackLivesMatter

In der Nacht vom 13. März 2020 dringen in Louisville, Kentucky, drei Polizisten in Zivil zu Durchsuchungszwecken ohne Vorwarnung in die Wohnung der 26-jährigen Breonna Taylor, einer Schwarzen[1] Notfallsanitäterin, ein. Hintergrund war eine Ermittlung wegen Drogenhandels gegen eine Person, von der polizeibekannt war, dass sie sich zum Zeitpunkt der Durchsuchung nicht in der Wohnung aufhielt. Der Lebenspartner von Taylor ging von einem Einbruch aus und schoss einem der Polizisten ins Bein. Acht Kugeln treffen die unbewaffnete Taylor, sie stirbt (Oppel/Taylor 2020). In Deutschland finden sich erste Medienberichte zu diesem Tötungsdelikt ab Mitte Mai 2020.[2] Doch eine breite öffentliche Skandalisierung rassistischer Polizeigewalt setzt in Deutschland erst mit dem Tod von George Floyd ein, der am 25. Mai 2020 in Minneapolis, Minnesota, stirbt, nachdem der *weiße* Polizist Derek Chauvin den bereits in Handschellen auf dem Boden gefesselten Floyd knapp neun Minuten mit seinem Knie auf dem Hals fixiert und ihn erstickt. Dabei ignorierten Chauvin und seine Kollegen Floyds wiederholte Bitten „Please, I can't breathe" ebenso wie die Aufforderungen von Passant*innen an die Polizisten, von Floyd, der keinen Widerstand leistete, endlich abzulassen. Anlass der Kontrolle mit tödlichem Ausgang war der Vorwurf, Floyd habe beim Bezahlen Falschgeld in Umlauf gebracht (vgl. BBC News 2020).

Die Tode von Breonna Taylor und George Floyd sind keine Einzelfälle, sondern reihen sich in eine lange Liste tödlicher, rassistischer Polizeigewalt ein, die nicht konsequent durch die U.S.-amerikanischen Justizbehörden geahndet wird. Ausgangspunkte für das Entstehen der #BlackLivesMatter-Bewegung waren u.a. die gewaltsamen Tode von Michael Brown in Ferguson, Missouri, durch die Schüsse eines Polizisten im Jahr 2014 sowie von Eric Garner in New York City, New York, der bei seiner Verhaftung im Würgegriff eines Polizisten erstickte.[3] Garners letzte Worte, festgehalten durch ein Polizeivideo, waren „I can't breathe". Sie versinnbildlichen die „strukturelle Verunmöglichung des Atmens Schwarzer Menschen" durch Racial Profiling, so Fatima El-

1 Bei der Großschreibung von Schwarz und der Kursivierung von *weiß*, die wir hier in diesem Text vornehmen, folgen wir Natasha A. Kelly (2019: 16). Schwarz wird als eine gruppenbezogene Selbstbezeichnung und zugleich als eine „sozialpolitische Kategorie" verstanden und großgeschrieben; *weiß* wird als eine „Analysekategorie für unterdrückende Machtverhältnisse" verstanden und kursiviert (ebd.).

2 Der *Tagesspiegel* (2020) und auch *Der Spiegel* (2020) widmen der Tötung von Breonna Taylor am 13.05.2020 jeweils ausführliche Berichte.

3 Zuvor hatte bereits der Freispruch des Mitarbeiters eines privaten Sicherheitsunternehmens, der im Jahr 2012 den unbewaffneten jugendlichen Schwarzen Trayvon Martin in Sanford, Florida, auf offener Straße erschoss, für die Verbreitung des Hashtags #BlackLivesMatter durch die Aktivistinnen Alicia Garza und Patrisse Cullors gesorgt (vgl. Hirschfelder 2016: 234f.).

Tayeb und Vanessa E. Thompson (2019: 318f.).[4] Nicht nur in den Fällen von Brown und Garner, sondern auch in unzähligen weiteren Fällen versagten die Justizbehörden bei der strafrechtlichen Ahndung der verantwortlichen Polizist*innen, so dass die Tode Schwarzer Menschen durch rassistische Polizeigewalt straf- und konsequenzenlos blieben.

Mittlerweile tritt die #BlackLivesMatter-Bewegung nicht nur in den USA, sondern auch in Deutschland und Europa mit zunehmender Sichtbarkeit für das Ende rassistischer Polizeigewalt sowie einer diskriminierenden Rechtspraxis ein (El-Tayeb/Thompson 2019: 325f.). Wissenschaftliche Analysen, die hierzu nach wie vor insbesondere von Schwarzen Wissenschaftler*innen durchgeführt und bislang jedoch kaum rezipiert werden, reflektieren die unterschiedlichen historischen Entwicklungen der USA und Deutschland bzw. Europa und kritisieren zugleich die Versuche, rassistische Polizeigewalt einzig in den USA zu verorten (vgl. u.a. Wa Baile et al. 2019; El-Tayeb 2016; Thompson 2018; Salem/Thompson 2016; Mauer/Thompson 2020). Erinnert sei in diesem Zusammenhang an das Versagen der Polizei- und Justizbehörden, die NSU-Morde als rechtsextrem und rassistisch zu erkennen, und das jahrlange Ermitteln im Umfeld der Opfer und ihrer Angehörigen, an den bis heute unaufgeklärten Tod des gefesselten Oury Jalloh in einer Gewahrsamszelle der Polizei in Dessau, aber auch das Unterlassen verschiedenster Behörden, den Täter des Attentats von Hanau im Februar 2020, der bereits zuvor polizeibekannt war, genauer zu überprüfen und ihm etwa seinen Waffenschein zu entziehen.

Während in Deutschland aktuell um die Durchführung einer wissenschaftlichen Studie über strukturellen Rassismus in der Polizei gerungen wird, ist in den USA die enge Verknüpfung des Polizei- und Justizsystems mit der Gewaltgeschichte des Rassismus vergleichsweise gut erforscht: So wurden in den Südstaaten polizeiliche Strukturen gegründet, um das Fortbestehen des Systems der Plantagensklaverei zu ermöglichen. Die Verfolgung von Menschen, die sich selbst aus der Sklaverei befreit hatten und deshalb in den Norden flohen, war eine zentrale polizeiliche Aufgabe (vgl. Brown 2019). Rassistische polizeiliche Gewalt setzte sich durch die aktive Unterstützung von Lynchmorden und Plünderungen durch die eigene Teilnahme, das Gewährenlassen sowie der Nichtverfolgung der – oftmals in paramilitärischen, bzw. parapolizeilichen Milizen wie dem Ku-Klux-Klan – organisierten Täter*innen fort (vgl. Taylor et al. 2017; Holden-Smith 1995). Insofern stehen die Tode von George Floyd und Breonna Taylor und aller weiterer Getöteter in der Gegenwart in einer Kontinuität rassistischer Polizeigewalt. Dabei muss der kulturelle Diskurs über Lynching, aber auch die Unterstützung, das Gewährenlassen und das Nicht-

4 Als Kehrseite der Verunmöglichung von Atmen berichtet die Journalistin Lin Hierse (2020b) von der vergeblichen Strategie des Luftanhaltens, um auf diese Weise rassistischer Diskriminierung zu begegnen.

verfolgen von Lynchmorden durch die lokalen Polizeibehörden sowie das Versagen der Bundesebene, gegen diese Rechtsbrüche mittels Anti-Lynching-Gesetzgebung effektiv vorzugehen, als ein intersektionaler Komplex begriffen werden, in dessen Zentrum rassifizierte Geschlechterverhältnisse und vergeschlechtlichte *race relations* stehen. Barbara Holden-Smith (1995) argumentiert, dass ein weit verbreitetes, kulturelles Unbehagen bezüglich Intimbeziehungen zwischen Schwarzen Männern und *weißen* Frauen eine entscheidende Rolle für das Versagen der Bundesebene spielte, aktiv und erfolgreich mittels einer Anti-Lynching-Gesetzgebung gegen die rassistischen Morde und die damit verbundenen behördlichen Rechtsbrüche vorzugehen (Holden-Smith 1995: 32). Dass Lynching-Diskurse bis heute fortwirken, zeigt sich auch in einem im Mai 2020 aufgezeichneten Handyvideo, dass die *weiße* Hundebesitzerin Amy Cooper zeigt, die auf die Bitte des Schwarzen Christian Cooper, die Leinenpflicht einzuhalten, drohte, die Polizei zu rufen und zu melden, dass ein schwarzer Mann sie bedrohe (vgl. Kelly 2020; Thompson/Loick 2020).[5] Die Kommunikationswissenschaftlerin und Soziologin Natasha A. Kelly betont, dass die Aufnahme die sonst zumeist unmarkierte, *weiße* Position sichtbar mache. Im Zusammenhang von Rassismus müsse nicht allein über Schwarze, sondern auch über *weiße* Menschen und ihre soziale Positionierung gesprochen werden (Kelly 2020). Daraus folgt, dass auch heute eine Analyse des Polizierens die rassifizierte Geschlechterordnung als einen Ausgangspunkt für entmenschlichende Gewalt und rassistische polizeiliche Übergriffe nehmen muss.

Indem sie die Polizeigewalt gegen Schwarze Frauen und trans* Personen hervorhebt, die im öffentlichen Diskurs jedoch oft unsichtbar bleibt,[6] beleuchtet die Sozialwissenschaftlerin Vanessa E. Thompson eine weitere Facette des Polizierens als intersektional-rassistisches Verhältnis: So sind Schwarze Frauen öfter in ihrem eigenen Haus von tödlicher Polizeigewalt betroffen. Zugleich lässt sich hierbei auch in Deutschland eine Kriminalisierung von Schwarzer Mutterschaft beobachten (vgl. Mauer/Thompson 2020). Um dieser Unsichtbarkeit entgegen zu wirken und die spezifische Form rassistischer Polizeigewalt gegen Schwarze Frauen sichtbar zu machen, haben Intersektionalitätsforscherinnen wie Kimberlé Crenshaw und Andrea Ritchie in den USA die Kampagne #SayHerName initiiert, die Öffentlichkeit schaffen will und

5 Dass solche Anrufungen der rassifizierte Geschlechterordnung zur Ausübung von Gewalt keine Einzelfälle darstellen, zeigt auch die Debatte um die Berufung von Clarence Thomas zum Richter des Supreme Courts angesichts der von Anita Hill geäußerten Anklage, sexuelle Übergriffe durch Thomas erlebt zu haben (vgl. für Einordnungen des Falls Collins 2019: 131ff.; Fraser 2001).

6 Kimberlé Crenshaw illustriert diese Unsichtbarkeit in ihren Vorträgen, indem sie ihr Publikum nach der Bekanntheit von Opfern tödlicher Polizeigewalt fragt. Während die Namen vieler männlicher Opfer vom Publikum erkannt werden, sind die Frauennamen oft nahezu vollkommen unbekannt. Vgl. https://theguardian.com/lifeandstyle/2016/may/30/sayher-name-why-kimberle-crenshaw-is-fighting-for-forgotten-women [Zugriff: 19.06.2020].

Hintergrundinformationen für Medien, Wissenschaftler*innen sowie Akteur*innen in Politik und Institutionen bereitstellt (Crenshaw/Ritchie 2015).

Mit Bezug auf die Situation in Europa und insbesondere mit Blick auf Deutschland betont Thompson (2018: 198), dass sich die rassistische Gewalt des Polizierens in einer spezifischen Form artikuliert, die es erforderlich macht, die „Kolonialität der Polizei" zu analysieren. Kelly zufolge gehört der Kolonialismus und seine Auswirkungen zur Geschichte des Rassismus in Deutschland, der sich immer noch durch eine Unsichtbarmachung gegenwärtiger und vergangener Schwarzer Lebenswelten artikuliere und diese bis heute verunmögliche (vgl. Kelly 2020). Zugleich betont Kelly (2020) den Zusammenhang zwischen der Ausweisung Schwarzer Menschen im Nachgang des Verlusts der deutschen Kolonien in Afrika, der Verfolgung Schwarzer Menschen im Nationalsozialismus, der Zwangsadoption Schwarzer Kinder westdeutscher Frauen* mit Schwarzen amerikanischen Soldaten in die Vereinigten Staaten, der Deportation Schwarzer Menschen aus Ostdeutschland im Zuge des ‚Mauerfalls' sowie der Tatsache, dass bis in die Gegenwart „Deutschland als weiß imaginiert wird" (vgl. Ogette 2019: 33ff.). Die Historikerin Fatima El-Tayeb zeigt auf, dass in Deutschland rassistische Sicherheitspraktiken trotz historischer Brüche über eine Kontinuität verfügen – etwa, wenn sich die Polizei in Hamburg zur Kriminalisierung von Sint*ezza und Rom*nja noch während der Nachkriegszeit auf die bereits im Nationalsozialismus genutzten ‚Landfahrerkarten' stützte. Dabei wurden die sogenannten ‚Zigeunerverordnungen' bereits vor der NS-Zeit in vielen deutschen Bundesstaaten zum Polizieren und zur Kontrolle von Sint*ezza und Rom*nja eingesetzt. Zugleich verweigerten Gerichte und Behörden in vielfacher Weise die Anerkennung des Porajmos als einen Völkermord, so dass Sint*ezza und Rom*nja nicht als Opfergruppe des Nationalsozialismus erachtet wurden (vgl. El-Tayeb/Thompson 2019: 313f.; El-Tayeb 2016: 102ff.). Darüber hinaus betont El-Tayeb (2016), dass die Geschichte des deutschen sowie des europäischen Antisemitismus ebenso wie die Geschichte des deutschen und des europäischen Antiziganismus seit langem eng mit innereuropäischen Migrations- und Fluchtbewegungen sowie Politiken der Migrationskontrolle sowie der Kriminalisierung von Migration verflochten sind. Sie spricht von einer politisch hergestellten Nationalisierung Europas, die im Nachgang des Ersten Weltkriegs dazu geführt habe, heterogene Bevölkerungen (insbesondere in Osteuropa) in ‚Zugehörige' und ‚Fremde' zu separieren (El-Tayeb 2016: 99ff.). Insbesondere Jüd*innen, Sint*ezza und Rom*nja wurden systematisch zu ‚inneren Anderen' gemacht, da sie nirgendwo in Europa einen ‚Nationalstaat' für sich beanspruchen konnten. Demzufolge dürfen „Rassismus und Antisemitismus im Allgemeinen – eben nicht [als] eine quasi-biologische ‚Angst vor dem Fremden'" verstanden werden, sondern als Teil der „systematische[n] Neuordnung einer heterogenen Bevölkerung in diejenigen, die ein Heimatrecht besitzen und jene, die – trotz teils jahrhundertelanger Präsenz – rechtlose Fremde werden" (El-Tayeb 2016:

100f.). Gerade die bis heute anhaltende weitgehende Unkenntnis über diese Migrations- und Gewaltgeschichte trägt El-Tayeb zufolge dazu bei, dass in Deutschland auch nach dem Zweiten Weltkrieg ein Selbstverständnis als ‚homogen' und ethnisch *weiß* aufrechterhalten werden konnte und Rassismus, Antiziganismus und Antisemitismus nicht als strukturelle Verhältnisse (an)erkannt – und bekämpft – werden (vgl. El-Tayeb 2016).

Diese Erkenntnisse sind nicht neu, sie finden jedoch erst seit den jüngsten Debatten über rassistische Gewalt Eingang in den Mainstream des öffentlichen Diskurses. Bereits in dem erstmals 1986 veröffentlichten Buch „Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte" analysieren May Opitz/Ayim und Katharina Oguntoye die deutsche Gesellschaft als eine, die „nicht ausschließlich aus weißen Deutschen besteht, aber bislang so tut, als wäre es so oder als wäre es besser so" (Oguntoye et al. 1992: 10).[7]

Schwarze, postkoloniale und intersektionale Perspektiven auf die deutsche Gegenwart verhandeln immer auch die Frage nach der Konstruktion gesellschaftlicher und politischer Brüche und machen auf die Kontinuitäten aufmerksam, die zwischen der Weimarer Republik, dem Nationalsozialismus und den west- und ostdeutschen Nachkriegsgesellschaften bestehen. Sie stellen sich damit gegen die Mehrzahl zeitgenössischer Analysen, in denen diese Genealogien keinen zentralen Stellenwert einnehmen. Der Politikwissenschaftler Kien Nghi Ha spricht in Bezug auf die kolonialen Muster der deutschen Arbeitsmigrationspolitik und die Weigerung, den deutschen Kolonialismus und seine andauernden Wirkungen zu analysieren, von einer „Enthistorisierung als gesellschaftliche Praxis" (Ha 2003: 58). Kelly (2020) thematisiert die Kontinuitäten der Nichteinbürgerung und der Deportation von Schwarzen Menschen, um sichtbar zu machen, dass die geringe Zahl von Schwarzen in Deutschland lebenden Menschen nicht ‚einfach' das Resultat des vermeintlich frühen Endes des deutschen Kolonialismus nach dem Ende des Ersten Weltkriegs ist, sondern eine politisch hergestellte Konstellation, die auch in der Gegenwart immer wieder aktualisiert wird. Ihre Untersuchung verweist zugleich auf die anhaltend engen Verflechtungen zwischen Ethnizität, Migration, einem restriktiven Staatsbürgerschaftsrecht und politischer Zugehörigkeit.

7 Dass die Geschichte Schwarzen Lebens in Deutschland bis ins Mittelalter zurückreicht, macht die in das Buch eingeflochtene Diplomarbeit von May Opitz/Ayim sichtbar, die zudem die Entwicklung im Kaiserreich und im Kolonialismus, über die Weimarer Republik, die NS-Zeit bis in die westdeutsche Nachkriegsgesellschaft nachzeichnet (vgl. Oguntoye et al. 1992). Wie tief verwurzelt die Vorbehalte gegenüber der Anerkennung Schwarzen Wissens an den Hochschulen sind, macht die Tatsache deutlich, dass das Thema ihrer Diplomarbeit „Afro-Deutsche. Ihre Kultur- und Sozialisationsgeschichte auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Veränderungen" an der Universität Regensburg zunächst abgelehnt wurde (vgl. Mertins 1997). Das Buch „Farbe bekennen" macht die diskriminierenden Auswirkungen eines *weißen* gesellschaftlichen Selbstverständnisses für Schwarze Menschen in Form von biografischen Selbstzeugnissen zugänglich. Vgl. hierzu auch die Lebenserinnerung des Schwarzen Deutschen Theodor Michael (2015), zur Geschichte der afro-deutschen Community auch Aitken und Rosenhaft (2013) sowie die Beiträge in Lennox (2016).

Es sind diese Verflechtungen sowie die damit verbundenen Konstruktionen von (Un-)Sicherheit und von (un-)gefährlichen Subjektpositionen, die mit intersektionalen und postkolonialen Analysen sichtbar gemacht und kritisiert werden können, um sie nicht zuletzt auch zu verändern.

2 COVID-19

Bereits kurz nach dem ersten Auftreten der Krankheit COVID-19 in Asien und noch bevor öffentlich sichtbar wurde, dass das damit in Verbindung stehende neuartige Coronavirus dabei ist, sich in Form einer globalen Pandemie über die gesamte Welt zu verbreiten, mehrten sich in Deutschland Berichte über rassistische Diskriminierungen gegenüber als asiatisch gelesenen Menschen (vgl. Hierse 2020a; Ku 2020; Le 2020; Leber 2020). Unter dem Hashtag #ichbinkeinvirus veröffentlichten Betroffene in den sozialen Medien sowie auf der gleichnamigen Website www.ichbinkeinvirus.org ihre Erfahrungen. In Lateinamerika veröffentlichte der Kommunikationswissenschaftler Pablo Amadeo einen Essayband, der Texte von Giorgio Agamben bis Judith Butler zur Corona-Pandemie zusammenbrachte, auf Spanisch übersetzte und einem breiten Publikum als Open-Access-Publikation zugänglich machte (Agamben et al. 2020). Der Titel des Sammelbandes „Sopa de Wuhan" (Wuhan-Suppe) reproduziert, zusammen mit der Umschlaggestaltung – eine Kollage von Fledermausköpfen basierend auf den Zeichnungen des Sozialdarwinisten Ernst Haeckels –, das verbreitete (und vielfach wiederlegte) Narrativ, dass vermeintliche Essensgewohnheiten in Wuhan zum Ausbruch des Virus geführt hätten (Palmer 2020). Dieses Narrativ basiert auf orientalistischen und rassistischen Diskursen, die die komplexen Ursachen des Ausbruchs, wie die verstärkte Zerstörung der Umwelt und die massive (Über-)Ausbeutung natürlicher Ressourcen in einer globalisierten Welt, verschleiern (Chuang 2020). Spätestens seit der Einführung der Kontaktbeschränkungen und der Schließung von Schulen und Kindergärten im März 2020 entwickelte sich in Deutschland eine breite Debatte über die ungleichen, vergeschlechtlichten und intersektionalen politischen sowie sozialen Folgen der Corona-Epidemie.[8]

Zunächst wenig im Fokus standen hierbei allerdings Fragen über den Zusammenhang zwischen rassistischer Diskriminierung und COVID-19. Dies betrifft etwa die Frage, inwieweit prekäre und migrantisierte Beschäftigungsverhältnisse – etwa in der Fleischindustrie und der Agrarproduktion – zum Infek-

8 Für einen Überblick über die verschiedenen Dimensionen und Facetten vgl. den Appell der Sektion Politik und Geschlecht in der DVPW (2020).

tionsgeschehen beitragen und vornehmlich aus Osteuropa migrierende Erntehelfer*innen und ausländische Subunternehmensbeschäftigte, die in Deutschland in der Fleischzerlegung arbeiten, besonders vulnerabel für eine Erkrankung an COVID-19 sind. Zugleich zeigen gerade die jüngsten Ausbrüche des Virus in Schlachtereibetrieben, aber auch die Debatte um die ausländischen Kräfte für die Spargelernte, wie rassistische Politiken mit kapitalistischen Produktionslogiken interagieren. Mittlerweile betonten zwar Politiker*innen angesichts der Krise die Notwendigkeit von Arbeitsschutzmaßnahmen, doch sind die beanstandeten Missstände keinesfalls neu und zudem wird immer wieder eine rassistische Rhetorik bemüht. Exemplarisch hierfür kann die Aussage des Ministerpräsidenten Nordrhein-Westfalens, Armin Laschet, stehen, der angesichts des Corona-Ausbruchs in den Fleischverarbeitungs- und Schlachtbetrieben Tönnies im Kreis Gütersloh zunächst sagte, die Ausbrüche im Betrieb hätten mit den hiesigen Lockerungen nichts zu tun, da das Virus aus Rumänien und Bulgarin stamme (vgl. FAZ 2020). Im Umgang mit den unterschiedlichen Vulnerabilitäten und der ungleichen Ausbreitung des Virus wird nicht nur der Topos der Verunreinigung des ‚Eigenen' durch die Kontamination mit etwas vermeintlich ‚Fremden' aufgerufen. Es zeigt sich vielmehr zugleich, wie unterschiedliche Bevölkerungsgruppen in einer je spezifischen Weise regiert werden und dass Macht auf eine je spezifische Weise – strafend, disziplinarisch oder gouvernemental – intersektional ausgeübt wird (vgl. hierzu auch Mauer 2018: 378f.).

In diesem Sinne werfen auch die Praktiken der Massenquarantäne Fragen nach der Intersektionalität der Corona-Politiken auf (vgl. Flüchtlingsrat NRW 2020). Beispielhaft sei hier Göttingen genannt, wo das Infektionsgeschehen in einem Hochhauskomplex im Mai 2020 mit Feierlichkeiten im Rahmen des Zuckerfestest sowie dem Nichtbeachten von Hygiene- und Abstandsregeln durch Großfamilien in Verbindung gebracht wurde und sich die Presse- und Kommunikationsabteilung der Stadt immer wieder islamfeindliche sowie antiziganistische Diskursstränge bediente. Bei einem neuen Ausbruch im Juni 2020 wurde zur Durchsetzung von Isolierungsmaßnahmen ein ganzer Wohnblock mit Zäunen abgeriegelt – ein Vorgang, der ebenfalls mit einer Diskriminierung, Stigmatisierung und spezifischen Form des Polizierens von armen, geflüchteten und rassifizierten Menschen in Verbindung gebracht wurde (vgl. Paul 2020a, 2020b).

Zugleich verschärft die Corona-Pandemie soziale und gesundheitliche Ungleichheiten, die dazu führen, dass in den USA, aber auch in Europa und in Deutschland, sozial benachteiligte und marginalisierte Menschen überproportional an COVID-19 erkranken (Oppel Jr. et al. 2020; für Dtl.: Delfs/Kooroshy 2020): Erste Studien zeigen, dass das Risiko, an COVID-19 zu sterben, in den USA in Bezirken mit primär Schwarzen Bewohner*innen bis zu sechsmal höher liegt als in *weißen* Bezirken (Yancy 2020). In Großbritannien ist die Fallzahl von Schwarzen und asiatischstämmigen Personen fast doppelt so hoch wie

ihr Anteil an der Bevölkerung (Intensive Care National Audit and Research Centre 2020; Ali et al. 2020). Für Deutschland stehen umfassende Analysen zu Infektions- und Todesraten, die neben Alter, Geschlecht und Wohnort der Betroffenen noch weitere Variablen berücksichtigen, noch weitestgehend aus.

Nicht erst seit Beginn der Ausbreitung des Virus in Europa weisen Flüchtlingsorganisationen auf die eklatanten Missstände und die menschenrechtsverletzende Unterbringung von Geflüchteten hin. Dies betrifft insbesondere die Flüchtlingslager auf den griechischen Inseln, die dort im Zuge der Umsetzung des EU-Türkeiabkommens entstanden sind und in denen auf Grund von Überbelegung und Unterversorgung eine äußerst prekäre medizinische Situation entstanden ist, die zu einer weiteren Traumatisierung der geflüchteten Menschen führt. Obwohl sich diese Menschenrechtskrise durch die Gefahr einer Masseninfektion mit dem Corona-Virus erhöht, ist eine umfassende politische Lösung im Sinne einer dezentralen, menschenwürdigen Unterbringung der Geflüchteten bislang noch nicht in Sicht. In Deutschland sind im April 2020 47 kranke oder unbegleitete Kinder aus griechischen Flüchtlingslagern angekommen, im Juni 2020 wurde durch das Innenministerium die Aufnahme 353 weiterer Kinder angekündigt. Zwischen Städten und Ländern, die darüber hinaus die Bereitschaft signalisiert haben, noch weitere Geflüchtete aufzunehmen, ist ein unwürdiger Streit über die rechtlichen Voraussetzungen entbrannt, mit dem Ergebnis, dass das Innenministerium es diesen Ländern per Dekret untersagt hat, die Menschen aus den überfüllten Lagern zu evakuieren (vgl. tagesschau.de 2020; Lehmann 2020).

Zugleich kritisieren in Deutschland Flüchtlingsinitiativen, dass die Unterbringung in Massenunterkünften geflüchtete Menschen einem massiven Infektionsrisiko aussetzt. Abstandsgebote und Hygienemaßnahmen seien auf Grund der schlechten Versorgung der Bewohner*innen schlicht nicht einhaltbar. Dies gefährde die Gesundheit der Bewohner*innen, versetzt diese in Angst vor einer Ansteckung, und verhindere durch Massenquarantäne und -isolation gesellschaftliche Teilhabe (Flüchtlingsrat NRW 2020).

Die Epidemie hat nunmehr weltweite Ausmaße erreicht und es wird deutlich, dass sie auch bestehende globale ökonomische Ungleichheiten verstärkt. Nicht zuletzt stellt sich im Hinblick auf die Entwicklung und Verteilung eines Impfstoffes sowie potentiell kurativer Medikamente die Frage, wie eine gerechte Gesundheitsversorgung auf globaler Ebene gestaltet und durchgesetzt werden kann, und wie verhindert werden kann, dass bestehende Machtasymmetrien und Verwerfungen reproduziert und insbesondere Menschen im globalen Süden und BIPoC nicht überproportionalen Gesundheitsrisiken ausgesetzt bleiben.

Derzeit stehen umfassende, intersektionale und feministisch-postkoloniale Analysen der gegenwärtigen Krise und der damit verbundenen Umwälzungen von sozialen Ungleichheiten und politischen Machtverhältnissen noch aus. So

ignorieren öffentliche Diskussionen über eine sich durch die COVID-19 Epidemie verstärkende Geschlechterungleichheit intersektionale Ungleichheiten zwischen Frauen tendenziell. Debatten, die unter dem Stichwort #CoronaEltern und #CoronaCare insbesondere in den sozialen Medien geführt werden, aber auch die Diskussion über die Auswirkungen der Coronakrise auf das Wissenschaftssystem, spiegeln mehrheitlich die sozialen Positionierungen von *weißen*, heterosexuellen Frauen aus der Mittelschicht.

3 Zum Sammelband

Der vorliegende Sammelband greift Intersektionalität und Postkolonialität als Analysewerkzeuge auf, um kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht zu entwickeln und damit auch in die politikwissenschaftliche Forschung zu intervenieren. Denn bereits vor den hier geschilderten Einblicken in die Krisen der Gegenwart illustriert etwa der Verlauf der politikwissenschaftlichen Debatte über den Aufstieg des Rechtspopulismus, welche Leerstellen im Diskurs entstehen, wenn intersektionale und postkoloniale Perspektiven entweder gar nicht erst rezipiert werden – oder bis zur Unkenntlichkeit verzerrt nur deshalb als ‚Pappkameradinnen' aufgebaut werden, um sie sofort demontieren zu können. Nach dem Wahlsieg Donald Trumps 2016 wurde die These breit diskutiert, ob ‚die Linke' nicht selbst schuld am Erfolg des Rechtspopulismus sei, indem sie die ‚kleinen Leute' (in Form der *weißen*, männlichen Angehörigen der Industriearbeiterschicht) vernachlässigt und stattdessen einen zu starken Fokus auf Frauen- und Minderheitenrechte gelegt habe. Während Mark Lilla (2016) diese Argumentation als eine innerliberale Kritik verstanden wissen wollte, konstatierte Nancy Fraser (2017) die Konvergenz von Feminismus und Diversitätspolitiken zu einem ‚progressiven Neoliberalismus', der entscheidend zum Entstehen einer populistischen Gegenwehr gegen den neoliberalen Kapitalismus beigetragen habe. Allerdings gerinnen in ihrer Analyse Rassismus, Sexismus und Antifeminismus der Trump-Unterstützer*innen letztlich zu ‚Nebenwidersprüchen' (vgl. Fraser 2017; kritisch Dowling et al. 2017). Ähnliche Thesen wurden auch im deutschsprachigen Feuilleton von Politikwissenschaftler*innen breit – und kontrovers – diskutiert. Es standen sich Perspektiven gegenüber, die einerseits die ‚soziale Frage' losgelöst von Geschlechterverhältnissen, Heteronormativität, Rassismus und weiteren Machtverhältnissen konzeptionierten, bzw. die ‚kleinen Leute' als eine soziale Position in den Blick nahm, die zugleich als *weiß*, ohne ‚Migrationshintergrund' und der Tendenz nach männlich konstituiert wurde (Jörke/Heisterhagen 2017; Thaa 2017). Hiergegen wurden aus postkolonial-feministischen und in-

tersektionalen Perspektiven verschiedene Einwände formuliert, die insbesondere die Konstruktion eines falschen Gegensatzes von Umverteilung und Anerkennung kritisierten (Ziai/Müller 2017; Mauer 2017a; Dowling et al. 2017; Dormal/Mauer 2018; Thompson 2020).

Dabei offenbart die Gegenüberstellung von ‚sozialer Frage' und ‚Identitätspolitik' nicht zuletzt eine Rezeptionssperre intersektionaler und postkolonialer Theorien und ihrer Erkenntnisse im ‚Mainstream' der Disziplin. Auch deshalb erachten wir es als unerlässlich, mit diesem Band postkoloniale und intersektionale politikwissenschaftliche Forschung zur Sichtbarkeit zu verhelfen. Die Themen, die der Band behandelt, sind vielfältig. Sie reichen von indigener Inhaftierung, rechtspopulistischem Widerstand gegen die *Ehe für alle*, der südafrikanischen Studierendenbewegung, Biopolitiken, über Wohlfahrtsstaatspolitiken, einem Interview zu den Potentialen und Grenzen intersektionaler und postkolonialer Gleichstellungspolitiken, entwicklungspolitischen Diskursen bis hin zu ideengeschichtlichen Perspektiven auf Religion, die Potenziale queerer Intersektionalität sowie der Bedeutung von ‚Wahrheit' in der Theorie von Gayatri C. Spivak.

3.1 Verortung des Sammelbandes

Mit der Herausgabe dieses Sammelbandes verfolgen wir ein zweifaches Anliegen: *Erstens* erweitern die in diesem Band versammelten Beiträge das Wissen und die Analyseperspektiven auf die im letzten Absatz kurz skizzierten unterschiedlichen politikwissenschaftlichen Gegenstände, indem sie die darin jeweils wirksam werdenden Verschränkungen verschiedener Herrschafts- und Machtverhältnisse sichtbar machen. Darüber hinaus ist mit Intersektionalität und Postkolonialität *zweitens* auch eine Form der wissenschaftlichen Selbstreflexion verbunden: Welche Machtverhältnisse strukturieren – und begrenzen – die (politikwissenschaftliche) Wissensproduktion selbst?

Der vorliegende Band rückt kritische Forschungstraditionen in den Mittelpunkt, die in der deutschsprachigen Politikwissenschaft immer noch eher marginalisiert sind und außerhalb des kleinen Kreises einer sich feministisch orientierenden, innerhalb des Fachs ebenfalls eine Randexistenz führenden Teilcommunity kaum rezipiert werden. So widmete sich auf dem letzten DVPW-Kongress 2018 an der Goethe-Universität Frankfurt am Main lediglich ein einziges Panel explizit der Thematik „Demokratie und die Kolonialität der politischen Moderne: Überlegungen zu einer Dekolonisierung der Demokratie", in dessen Rahmen Thompson einen Vortrag über die intersektionale Kritik der

Polizei hielt.[9] Darüber hinaus lässt das Programm des Kongresses nur bei zwei weiteren Vorträgen in anderen Panels erkennen, dass die Vortragenden postkoloniale Perspektiven einbeziehen. Weitere Vorträge, die Intersektionalität im Titel tragen, gab es nicht.

Diese eklatante Lücke spiegelt auch wider, dass die deutschsprachige Politikwissenschaft bis in die Gegenwart hinein in vielerlei Hinsicht als männlich und *weiß* dominiert bezeichnet werden muss.[10] Dies betrifft sowohl die androzentrische Konstitution ihres Gegenstandes (vgl. Kreisky 1995; Sauer 2001)[11] als auch die bis heute anhaltende Unterrepräsentanz von Frauen auf Professuren sowie die damit in Zusammenhang stehenden vergeschlechtlichten Unterschiede politikwissenschaftlicher Wissenschaftskarrieren.[12] So machten im Jahr 2013 der Frauenanteil unter der Professor*innenschaft der Politikwissenschaft in Deutschland lediglich 28,6 Prozent aus, wobei der Anteil unter den am höchsten besoldeten Professuren (W3/C4) mit 24,0 Prozent nochmals geringer ausfiel (Abels 2016: 326). Dennoch geht mit dem bisher erreichten Anstieg des Frauenanteils über alle Karrierestufen hinweg nicht automatisch eine Integration von Geschlechterperspektiven oder feministischer, intersektionaler oder postkolonialer Theorie als integrale Dimensionen politikwissenschaftlicher Forschung und Lehre einher. So ist der Anteil an Professuren, die eine explizite Denomination für Geschlechterperspektiven und Politik innehaben, äußerst gering und ihre Implementierung musste zugleich vehemente, fachimmanente Widerstände überwinden (vgl. Sauer 2015).[13] Und auch die struktu-

9 Das Panel wurde organisiert von Jeannette Ehrmann und Ina Kerner und umfasste den Vortrag „Umrisse abolitionistischer Demokratie in Europa: Eine intersektionale Kritik der Polizei“ von Vanessa E. Thompson. Vgl. aktualisiertes Programm des Kongresses, S. 76 https://www.dvpw.de/fileadmin/docs/Kongress2018/DVPW_Programmheft_2018_PDF.pdf [Zugriff: 10.06.2020].

10 Der folgende Teil konzentriert sich auf die Geschlechterdimension, nicht weil wir diese als ‚vorgängig‘ betrachten, sondern weil dies diejenige Perspektive ist, zu der überhaupt Datenmaterial vorliegt.

11 Der „politologische Feminismus“ verfolgt Kerner (2013) zufolge ein dreifaches Anliegen, indem er *erstens* „geschlechtliche Kodierungen und Asymmetrien des politischen Denkens, der politikwissenschaftlichen Forschung und der Politik“ aufdeckt, er *zweitens* eine feministische Perspektive, um die sich so manifestierenden Androzentrismen betrachten und „in ihrer Bedeutung für die Politik und das Politische“ verstehen zu können und indem er *drittens* das „‚transsubdiziplinäre‘“ Arbeitsfeld ‚Politik und Geschlecht‘ konstituiert (ebd.: 101f.).

12 Damit stellt sie im internationalen Vergleich keine Ausnahme dar, wird die Politikwissenschaft doch auch im U.S.-amerikanischen Kontext als hartnäckig resistent gegenüber Geschlechterperspektiven und *critical race studies* sowie als exkludierend gegenüber Frauen* und *racial minorities* beschrieben (vgl. für Facetten dieser Problematiken American Political Science Review's incoming editorial team 2019; Key/Sumner 2019; Monroe/Chiu 2010; Ritter/Mellow 2000). Für europäische Perspektiven auf die Implementierung von Geschlechterperspektiven in die politikwissenschaftliche Lehre vgl. Mügge et. al. (2016) und die dazugehörigen Beiträge.

13 Aus einer Analyse der Datensätze über Genderprofessuren im deutschsprachigen Raum des Margherita-von-Brentano-Zentrums geht hervor, dass derzeit lediglich neun (davon zwei in

relle und formale Verankerung von Geschlechterperspektiven in die politikwissenschaftlichen Curricula und Lehrinhalte bleibt bislang marginal (vgl. Abels 2016), obwohl deren Bedeutung für die verschiedensten Teildisziplinen sowohl auf Bachelor- wie auf Masterebene herausgearbeitet worden sind (Bomert/Wilde 2019; Harders 2012). Zugleich erweisen sich nicht nur die Einrichtung, sondern insbesondere auch der Erhalt von Professuren mit Gender-Denomination als feministische und hochschulpolitische „Dauerkämpfe" (Bargetz et al. 2017; Sauer 2017; 2015). Denn im Mainstream von Forschung und Lehre bleiben feministische und geschlechtertheoretische Zugänge marginalisiert und werden eher verhindert als gefördert (vgl. Nüthen 2019; Sauer 2017; Mauer 2017b; Sauer 2015; Nagy/Scheurer 2013).[14]

Die Frage der Präsenz marginalisierter Perspektiven und Wissenschaftler*innen in wissenschaftlichen Debatten ist politisch, wie schon Audre Lorde 1979 in ihrem Kommentar zur Zusammensetzung der Konferenz zum dreißigsten Jahrestag der Veröffentlichung von Simone de Beauvoirs „Deuxième Sexe" feststellte (vgl. Lorde 1984). Anhand der Analyse der Konferenzbeiträge zeigt sie auf, wie die Abwesenheit marginalisierter Perspektiven dazu führt, dass binäre Unterscheidungen und hegemoniale Konzepte reproduziert werden. In der Untersuchung der materiellen Beziehungen zwischen Frauen wäre so nur ein Entweder-oder-Modell der Sorge denkbar (Lorde 1984: 111). Systeme der gegenseitigen Unterstützung, die auf Interdependenz beruhten und die die Lebensrealitäten und Überlebenspraktiken Schwarzer und lesbischer Frauen* widerspiegelten, fehlten. Dies führe dazu, dass nur die Instrumente des rassistischen Patriarchats zur Verfügung stünden, um die Effekte desselben zu untersuchen. Gesellschaftlicher Wandel könne so nur innerhalb des Systems gedacht werden (ebd.: 110f.). Denn die Fähigkeit, gemeinsame Kämpfe auf Differenzen zu gründen, sei eine in den Erfahrungen der Marginalisierung und Diskriminierung geborene Überlebenstaktik. Diese Taktik zu lernen sei aber nötig, um die vermeintliche Sicherheit des Hauses des Herrschenden zu verlassen und die Instrumente zu finden, um dieses abzureißen und eine Welt zu

Österreich) der insgesamt 106 Professuren mit Voll- oder Teildenomination für Geschlechterforschung in der Fachgruppe Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in den Politikwissenschaften angesiedelt sind. https://www.mvbz.org/genderprofessuren [Zugriff:18.06.2020, eigene Berechnung]. Eine Auflistung der DVPW über politikwissenschaftliche Professuren in Deutschland aus dem Jahr 2017 führt – unter Auslassung einiger Fachhochschulprofessuren – insgesamt 542 Professuren auf. Davon weisen lediglich sieben Professuren eine Genderdenomination auf, was einem Prozent entspricht. Darüber hinaus gibt es eine Professur mit der Denomination für „Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien" und eine Professur ist mit der Leitung eines „Center for the Study of Discrimination based on Sexual Orientation" verknüpft https://www.dvpw.de/fileadmin/user_upload/2017-06_Liste_Professuren_Politikwissenschaft.pdf [Zugriff: 18.06.2020, eigene Berechnung].

14 Zwar existieren Einführungen in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung sowie die feministische Politikwissenschaft (vgl. etwa Rudolph 2015; Sauer/Rosenberger 2004; Krause 2003; Kreisky/Sauer 1995), in allgemeinen Einführungen in die Disziplin werden diese Zugänge jedoch zumeist ausgelassen (Abels 2016: 327f.).

schaffen, in der sich alle entfalten könnten (ebd.: 112). Aber es sei nicht Sache der Marginalisierten, *weißen* Frauen diese Fähigkeit beizubringen; diese Arbeit müsse jede* selbst leisten. Lorde endet ihren Kommentar mit dem Aufruf:

> „Racism and homophobia are real conditions of all our lives in this place and time. I urge each one of us here to reach down into that deep place of knowledge inside herself and touch that terror and loathing of any difference that lives there. See whose face it wears. Then the personal as the political can begin to illuminate all our choices" (Lorde 1984: 113).

Knapp fünfzig Jahre später ist die politische Situation anders und doch gleich. Mit Intersektionalität und Postkolonialität stehen uns mittlerweile zwei Konzepte zur Verfügung, die – auf eben diesen Interventionen und Praktiken aufbauend – hegemoniale Logiken aufbrechen und eine andere Form der Beziehung zur Welt und zu anderen etablieren können. Diese befinden sich, wie wir skizziert haben, in einer kuriosen Position zwischen Marginalisierung und Mainstream: Trotz der mangelnden institutionellen Verankerung von Professuren mit Gender-Denomination oder geschlechtersensibler Curricula innerhalb der Bachelor- und Masterordnungen findet sowohl Forschung als auch Lehre statt, werden Qualifizierungsarbeiten zu Intersektionalität und Postkolonialität geschrieben und es werden Wissenschaftler*innen mit diesen Forschungsprofilen auf Professuren berufen. Und auch wir selbst sind, als befristet und als unbefristet angestellte Postdoktorandinnen in mehr oder weniger prekärer Form, in diese Fachcommunity eingebunden. Gerade deshalb bleibt es unserer Ansicht aber wichtig, auf die Ausschlüsse in der Wissensproduktion und der Fachpolitik hinzuweisen, wohl wissend, dass wir Teil der Community sind und nicht ‚von außerhalb' sprechen können.

Bislang werden fachpolitische Debatten über Intersektionalität und Postkolonialität vor allem in Bezug auf die Forschungsinhalte thematisiert. Exemplarisch sei hier Ina Kerner (2013: 103ff.) genannt, die Postkolonialismus, Intersektionalität und Queer Theory als die drei gegenwärtigen Aktualisierungen feministischer Theorie und Politik versteht. Ob und wie eine intersektional und postkolonial informierte Gleichstellungs- und Repräsentationspolitik an den Hochschulen und den politikwissenschaftlichen Instituten gestärkt werden könnte, spielt jedoch – anders als in den USA, wo hierzu bereits Vorschläge unterbreitet werden (vgl. American Political Science Review's incoming editorial team 2019; García Bedolla 2014) – bislang noch keine prominente Rolle. Auch die in anderen Fachkontexten geführten Debatten über rassistische Strukturen an Hochschulen und die Marginalisierung von Schwarzen und migrantischen Forschenden sowie Wissenschaftler*innen of Color und ihrer Wissensproduktion (vgl. Arghavan et al. 2019; Gutiérrez Rodríguez 2018; Thompson/Vorbrugg 2018; Rodríguez et al. 2016) stößt bislang nur auf eine geringe

Resonanz in der politikwissenschaftlichen Fachcommunity.[15] Mit unserem Sammelband wollen wir in beide Felder intervenieren.

3.2 Zu den Beiträgen

Der Sammelband ist in drei Hauptteile gegliedert: I. Begriffsarbeit; II. Staat und Institutionen; III. Soziale Bewegungen. Diesen drei Abschnitten vorangestellt ist das Interview *Stuntreiter*innen: Intersektionalität und Postkolonialität in der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung*, welches die beiden Herausgeberinnen mit *Nikita Dhawan* und *Birgit Sauer* als zwei Pionierinnen postkolonialer und intersektionaler Forschungsperspektiven in der Politikwissenschaft geführt haben. Im Zentrum des Gesprächs stehen dabei sowohl Fragen zu Postkolonialität und Intersektionalität als Forschungsgegenstände, aber auch zu ihrem Potenzial als Instrumente emanzipatorischer Hochschul- und Fachpolitiken.

Die verschiedenen Beiträge in Teil I „Begriffsarbeit" setzen sich mit theoretischen Positionen und Zugriffe auf Intersektionalität und Postkolonialität auseinander. Der Beitrag *Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit: Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven der kritischen feministischen Forschung* von *Johanna Leinius* und *Heike Mauer* stellt Intersektionalität und Postkolonialität als Forschungsperspektiven vor und diskutiert, wie diese in unterschiedlicher Weise das Paradox von Gleichheit und Differenz bearbeiten. *Laura Mohr* verfolgt im Beitrag *Queere Intersektionalität? Kritik und Transformation gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse* das Ziel, Intersektionalität mit Hilfe von Queer Theory zu erweitern und bestehende Leerstellen zu füllen. *Zubair Ahmad* zeichnet in seinem Beitrag *Die Kategorie der Religion: Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie* nach, wie postkolonial-feministische Perspektiven ihre Auseinandersetzung mit ‚Religion' in Zukunft vertiefen könnten. Ausgangspunkt hierfür bildet die These, dass Religion sowohl als eine historisch konstituierte als auch eurozentrisch formierte Kategorie und damit als eine Machttechnologie begriffen werden muss. Im Zentrum des Beitrags *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit* von *Floris Biskamp* steht eine Reflexion über die

15 Etwa setzt sich die 2019 aus dem Arbeitskreis ‚Politik und Geschlecht' in der DVPW hervorgegangene Sektion für die Sichtbarkeit und Verankerung postkolonialer und intersektionaler Forschungsansätze innerhalb der Politikwissenschaft ein. Zugleich verfolgt sie das Ziel, sich für die Förderung von „Frauen*, Trans*, Inter*, gender-Varianten und anderen benachteiligten Gruppen sowie insgesamt für Gleichstellungsanliegen und Anti-Diskriminierung in der Politikwissenschaft" einzusetzen. https://www.dvpw.de/gliederung/sektionen/politik-und-geschlecht/wir-ueber-uns/ [Zugriff: 19.06.2020].

Frage, wie in öffentlichen Debatten zwischen nichtrassistischem und rassistischem Sprechen über ‚andere Geschlechterverhältnisse' unterschieden werden könne. Biskamps Beitrag setzt sich zum Ziel, Kriterien für die Unterscheidung einer solidarischen Kritik und eines rassifizierenden Otherings herauszuarbeiten. Diese umfassen nicht allein die Darstellung von Handlungsmacht und die Reflexion des Verhältnisses von Kultur, Herrschaft und Sprecher*innenposition, sondern auch die Frage, ob die Darstellungen den Kriterien propositionaler Wahrheit entsprechen und auf überprüfbaren methodischen Standards basieren.

Der erste Beitrag in Teil II „Staat und Institutionen" widmet sich einer Kritik des Gefängnisses und der Freiheitsstrafe. In *Die Eliminierung der ‚Anderen' – Inhaftierung als Herrschaftsmittel* analysiert *Sonja John* indigene Inhaftierung in Kanada. Ausgehend von der Situation inhaftierter indigener Frauen* zeigt John auf, wie indigene Studien durch die Einbeziehung intersektionaler Perspektiven eine präzise Kritik des Strafsystems formulieren können. Hierbei hebt John zugleich die Bedeutung der ‚Eigensinnigkeit' der Subjekte als eine Form des Widerstands hervor. *Katrin Menke* und *Monika Götsch* bearbeiten in ihrem Beitrag *Intersektionale Ungleichheiten: Die Ökonomisierung des deutschen Wohlfahrtsstaates und seine Folgen* eine Lücke der feministischen Wohlfahrtsstaatenforschung. Anhand zweier empirischer Fallbeispiele – den sozialen Positionierungen erwerbstätiger Eltern sowie transgeschlechtlicher Menschen – leuchten sie die politisch intendierten, widersprüchlichen (Un)Möglichkeiten aus, mit denen Subjekte beim Versuch, in ihrer Marktförmigkeit Anerkennung zu erhalten, konfrontiert werden. Hierbei stehen die Inkonsistenzen und Inkohärenzen entlang der Kategorien Klasse, ‚Race', Gender (und Körper) im Kontext von Familien- und Arbeitsmarktpolitik in Deutschland im Fokus. Der Beitrag *Von Patient*innenzellen und Patient*innenzahlen. Intersektionale Perspektiven auf biomedizinische Forschung* von *Helene Gerhards* verbindet mit Biopolitikstudien und Intersektionalität zwei Forschungsfelder, die Erkenntnisse über die Vermachtung von Subjekten und deren Körper generieren. Erst diese spezifische Verbindung erlaube es, spezifische Subjektpositionen im biomedizinischen Raum und die mit diesen Subjektpositionen je eigens verbundenen Macht-, Wissens-, und Subjektivierungspraktiken angemessen zu erfassen. Gerhards fokussiert die besondere Situation Schwarzer Frauen im Rahmen biomedizinischer Wissensproduktion und zeigt, dass die Inwertsetzung von Körperstoffen auf der besonderen Ausbeutbarkeit weiblicher, rassifizierter Körper gründet und dass die fehlende Repräsentation Schwarzer Frauen in klinischen Studien negative Auswirkungen auf ihre gesundheitliche Versorgung hat.

Auftakt für den Teil III „Soziale Bewegungen" bildet der Beitrag *Dekolonial und intersektional? Ambivalenzen der Herrschaftskritik in der südafrikanischen Studierendenbewegung* von *Antje Daniel*. Aus einer Perspektive der

sozialen Bewegungsforschung untersucht Daniel die südafrikanische Studierendenbewegung, die seit dem Frühjahr 2015 mit den Forderungen #RhodesMustFall und #FeesMustFall für eine Dekolonialisierung der Hochschulen eintreten. Daniel arbeitet heraus, wie in der Studierendenbewegung um ein intersektionales Verständnis von Dekolonialität gerungen wird und wie miteinander verwobene Machtverhältnisse eine exkludierende Wirkung innerhalb der Bewegung entfalten: Die Dominanz einer spezifischen Deutung von Dekolonialität führt letztlich dazu, dass Schwarze Frauen* und LGBTQI*-Aktivist*innen aus der Bewegung herausgedrängt wurden. *Christine Löw* untersucht in ihrem Beitrag *‚In Verteidigung unserer natürlichen Ressourcen‘: Postkoloniale ökologische Bewegungen, Geschlechterverhältnisse und die Sicherung von Existenzgrundlagen* das Spannungsfeld zwischen der Neoliberalisierung internationaler Entwicklungs- und Klimapolitiken und den Einsatz sozialer Bewegungen für Ernährungssouveränität. Ausgehend von den postkolonial-feministischen Überlegungen Spivaks zeigt Löw nicht nur auf, wie die Finanzialisierung von Klimapolitik globale Ungleichheiten verstärkt, sondern auch, welche Rolle indigene Frauen* für global gerechte Klima- und Ernährungspolitiken und insbesondere für Ernährungssouveränität spielen können. Der Beitrag von *Christopher Fritzsche Ein ‚überkonfessionelles Bündnis‘ gegen die Ehe für alle? Die ambivalente Haltung antifeministischer Akteure zum Islam* nimmt rechtspopulistische und antifeministische Bewegungen in den Blick und analysiert die scheinbar widersprüchlichen Positionierungen dieser zum Islam. Dabei nutzt Fritzsche eine Adaption des von Kimberlé Crenshaw stark gemachten Verständnis von Intersektionalität als einem Paradox von Differenz und Gleichheit, um aufzuzeigen, dass sowohl den Islam inkludierende Positionen im Bündnis gegen die *Ehe für alle*, als auch ablehnende Positionen zum Islam auf eine antifeministische, autoritäre und antidemokratische Gesellschaftsordnung abzielen.

Der den Sammelband abrundende Beitrag *(K)einen Schlusspunkt setzen: Die Herausforderungen von Intersektionalität und Postkolonialität im deutschsprachigen Kontext* von *Johanna Leinius* und *Heike Mauer* gibt einen Ausblick auf Forschungsdesiderate und zukünftige Perspektiven. Dies diskutiert der Beitrag anhand der Übersetzungspolitiken um den Begriff ‚Race‘ sowie des Stellenwerts der kritischen Analyse von Antisemitismus als zweier kritischer Punkte postkolonialer und intersektionaler Ansätze. Abschließend reflektiert der Beitrag die wissenspolitischen Herausforderungen und Chancen intersektionaler und postkolonialer Perspektiven insbesondere in der feministischen politikwissenschaftlichen Forschung.

4 Danksagung

Die Herausgabe eines Sammelbandes ist ein kollektives Unterfangen, an dem viele Menschen beteiligt sind, bei denen wir uns sehr herzlich bedanken möchten. Der größte Dank gilt unseren Autor*innen für das Verfassen ihrer Beiträge sowie für ihre Bereitschaft und Geduld, sich mit uns auf den Prozess der Textentwicklung und die vielen Korrekturschleifen einzulassen. In diesem Zusammenhang bedanken wir uns auch ausdrücklich bei unseren Gutachter*innen, die die Beiträge im Rahmen eines double-blind Peer-Review-Verfahrens gesichtet, kommentiert und mit dieser Arbeit einen großen Beitrag zur Qualität des Sammelbandes geleistet haben.

Einen großen Dank möchten wir dem Publikationsfonds der Universität Duisburg-Essen, und hier insbesondere Dorothee Graf, aussprechen, der die Veröffentlichung des Sammelbandes im Open-Access durch seine großzügige Unterstützung ermöglicht hat. Ebenso danken wir dem Corona-Sonderfonds der Stabsstelle Gleichstellung an der Universität Kassel sowie dem Verein zur Förderung feministischer Politikwissenschaft, die ebenfalls zur Finanzierung des Bandes beigetragen haben. Ein Teil des Preisgeldes, das Heike Mauer als Trägerin des Genderforschungspreises des Landes Nordrhein-Westfalen 2019 erhalten hat, wurde für die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes eingesetzt. Hier gilt der Dank dem Ministerium für Kultur und Wissenschaft NRW für die Auslobung des Preises und die damit verbundene Anerkennung von Geschlechterforschung.

Zugleich möchten wir uns bei unseren Kolleg*innen bedanken, die die Erstellung des Sammelbandes unterstützt und ermöglicht haben: Carlo Durando und Sophia Zeh sei herzlich für die Durchsicht des Manuskriptes und ihre sorgfältigen Korrekturen gedankt; Inga Nüthen und Judith Conrads für die kurzfristige und sehr wertvolle kritische Kommentierung je eines Textes; unseren Ko-Sprecher*innen aus dem Sprecher*innenrat der Sektion Politik und Geschlecht, Anna Antonakis, Christine Klapeer, Franziska Martinsen und Inga Nüthen, für ihre Unterstützung.

Den Vortragenden und Teilnehmenden der Konferenz „Intersektionale und postkolonial-feministische Perspektiven als Instrumente einer politikwissenschaftlichen Macht- und Herrschaftskritik“, die am 10.11.2017 an der Universität Duisburg-Essen stattfand, danken wir für die inspirierenden Debatten und Reflexionen, die uns wesentlich dazu motiviert haben, den nun vorliegenden Sammelband zu konzipieren und einen Call for Contributions zu formulieren.

Ein herzlicher Dank gebührt unserem Verlag Barbara Budrich, und hier insbesondere Sarah Rögl und Brinja Lotz, für die kompetente Betreuung des Sammelbands und die gute Zusammenarbeit.

Dank gebührt auch unseren Arbeitskolleg*innen an der Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW,

vertreten durch Beate Kortendiek, sowie am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel, die den Entstehungsprozess dieses Sammelbandes mit Rat und Tat unterstützt und uns die nötigen Freiräume für die Arbeit am Band geschaffen haben. Last but not least möchten wir uns bei unseren Familien und Freund*innen bedanken, für ihre Geduld, ihre praktische Solidarität im Alltag sowie für ihre Freundschaft und Liebe.

Literatur

Abels, Gabriele (2016): The Gender Gap in Political Science Education in Germany. In: European Political Science 15, 3, S. 322–331.

Aitken, Robbie/Rosenhaft, Eve (2013): Black Germany: The Making and Unmaking of a Diaspora Community, 1884–1960. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Agamben, Giorgio/Zizek, Slavoj/Nancy, Jean-Luc/Berardi, Franco „Bifo"/López Petit, Santiago/Butler, Judith/Badiou, Alain/Harvey, David/Han, Byung-Chul/Zibechi, Raúl/Galindo, María/Gabriel, Markus/Yañez González, Gustavo/Manrique, Patricia/Preciado, Paul B. (2020): Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. La Plata: ASPO.

American Political Science Review's incoming editorial team (2019): Analysis: We're an All-Women Team Chosen to Edit Political Science's Flagship Journal. Here's Why That Matters. https://www.washingtonpost.com/politics/2019/08/29/were-an-all-women-team-chosen-edit-political-sciences-flagship-journal-heres-why-that-matters/ [Zugriff: 18.06.2020].

Ali, Shehzad/Asaria, Miqdad/Stranges, Saverio (2020): COVID-19 and inequality: are we all in this together? In: Canadian Journal of Public Health 111, S. 415–416.

Arghavan, Mahmoud/Hirschfelder, Nicole/Kopp, Luvena/Motyl, Katharina (2019): Who Can Speak and Who Is Heard/Hurt? Facing Problems of Race, Racism, and Ethnic Diversity in the Humanities in Germany. Bielefeld: transcript.

Bargetz, Brigitte/Kreisky, Eva/Ludwig, Gundula (2017): Dauerkämpfe: Feministische Zeitdiagnosen und Strategien. Frankfurt am Main/New York: Campus.

BBC News (2020): The Last 30 Minutes of George Floyd's Life. https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52861726 [Zugriff: 20.08.2020].

Bomert, Christiane/Wilde, Gabriele (2019): Gender Curriculum Politikwissenschaft. http://gender-curricula.com/curriculum/politikwissenschaft [Zugriff: 18.06.2020].

Brown, Robert A. (2019): Policing in American History. In: Du Bois Review: Social Science Research on Race, Cambridge University Press 16, 1, S. 189–195.

Chuang 2020: Social Contagion: Microbiological class war in China. http://chuangcn.org/2020/02/social-contagion/ [Zugriff: 15.07.2020].

Collins, Patricia Hill (2019): Intersectionality as Critical Social Theory. Durham: Duke University Press.

Crenshaw, Kimberlé/Ritchie, Andrea (2015): Say Her Name. Resisting Police Brutality against Black Women. https://genderate.files.wordpress.com/2020/06/0aa47-aapf_smn_brief_full_singles-min.pdf [Zugriff: 17.11.2020].
Delfs, Stefanie/Kooroshy, Javeh (2020): Corona trifft sozial Benachteiligte härter. https://www.tagesschau.de/inland/corona-sozial-schwache-101.html [Zugriff: 31.08.2020].
Der Spiegel (2020): Arbery-Anwalt eingeschaltet: Polizisten sollen schwarze US-Amerikanerin erschossen haben. https://www.spiegel.de/panorama/justiz/louisville-polizisten-sollen-schwarze-us-amerikanerin-erschossen-haben-a-75170561-e031-4864-98fa-e2f6607401c3 [Zugriff: 20.08.2020].
Der Tagesspiegel (2020): Empörung über erneute Polizeigewalt in den USA. https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/panorama/toedliche-schuesse-auf-schwarze-sanitaeterin-empoerung-ueber-erneute-polizeigewalt-in-den-usa/25828402.html [Zugriff: 20.08.2020].
Dormal, Michel/Mauer, Heike (2018): Das Politisierungsparadox. Warum der Rechtspopulismus nicht gegen Entpolitisierung und Ungleichheit hilft. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 27, 1, S. 22–34.
Dowling, Emma/Dyk, Silke van/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs? In: PROKLA 47, 188, S. 411–420.
El-Tayeb, Fatima/Thompson, Vanessa E. (2019): Alltagsrassismus, staatliche Gewalt und koloniale Tradition. Ein Gespräch über Racial Profiling und intersektionale Widerstände in Europa. In: Wa Baile, Mohamed/Dankwa, Serena O./Naguib, Tarek/Purtschert, Patricia/Schilliger, Sarah (Hrsg.): Racial Profiling. Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand. Bielefeld: transcript, S. 311–328.
El-Tayeb, Fatima (2016): Rom_nja, Sint_ezze und die deutsche Schuldfrage. In: dies.: Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft. Bielfeld: transcript, S. 91–110.
FAZ (2020): Nach Kritik an Formulierung: Laschet stellt Aussage zu Rumänen und Bulgaren klar. https://www.faz.net/1.6820979 [Zugriff: 31.08.2020].
Flüchtlingsrat NRW (2020): Appell: Infektionsschutz für alle! https://www.frnrw.de/in-eigener-sache/aktionen/appell-infektionsschutz-fuer-alle.html [Zugriff: 31.08.2020].
Fraser, Nancy (2017): Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg.): Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 77–92.
Fraser, Nancy (2001): Sex, Lügen und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Bestätigung des Bundesrichters Clarence Thomas. In: dies.: Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 151–179.
García Bedolla, Lisa García (2014): How an Intersectional Approach Can Help to Transform the University. In: Politics & Gender 10, 3, S. 447–455.
Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018): Institutioneller Rassismus und Migrationskontrolle in der neoliberalen Universität am Beispiel der Frauen- und Geschlechterforschung. In: Laufenberg, Mike/Erlemann, Martina/Norkus, Maria/Petschick, Grit (Hrsg.): Prekäre Gleichstellung: Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 101–128.

Ha, Kien Nghi (2003): Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmarktpolitik. In: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hrsg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast, S. 56–107.
Harders, Cilja (2012): Politikwissenschaft, Politologie. In: Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW (Hrsg.): Geschlechtergerechte Akkreditierung und Qualitätssicherung – Eine Handreichung. Analysen, Handlungsempfehlungen & Gender Curricula. Dritter aktualisierter, überarbeiteter und veränderter Bericht. Essen, S. 152–154.
Hierse, Lin (2020a): Coronavirus und Rassismus: „Nehmen Sie es nicht persönlich". https://taz.de/!5662444/ [Zugriff: 17.06.2020].
Hierse, Lin (2020b): Strategien gegen Rassismus: Luft anhalten hilft nur kurz. https://taz.de/!5678747/ [Zugriff: 17.06.2020].
Hirschfelder, Nicole (2016): #BlackLivesMatter: Protest und Widerstand heute. In: Butter, Michael/Franke, Astrid/Tonn, Horst (Hrsg.): Von Selma bis Ferguson – Rasse und Rassismus in den USA. Bielefeld: transcript, S. 231–260.
Holden-Smith, Barbara (1995): Lynching, Federalism, and the Intersection of Race and Gender in the Progressive Era. In: Yale Journal of Law & Feminism 8, 1, S. 31–78.
Intensive Care National Audit and Research Centre (2020): ICNARC COVID-19 study case mix programme. London: Intensive Care National Audit and Research Centre.
Jörke, Dirk/Heisterhagen, Nils (2017): Was die Linken jetzt tun müssen. In: FAZ, 26.01.2017, S. 9.
Kelly, Natasha A. (2019): Weil wir weitaus mehr als nur „Frauen" sind! In: dies. (Hrsg.), Schwarzer Feminismus: Grundlagentexte. Münster: Unrast, S. 9–16.
Kelly, Natasha A. (2020): „Die ständigen Ausreden bin ich leid" Natasha Kelly im Gespräch mit Alexander Moritz. *Tacheles vom 06.06.2020* https://www.deutschlandfunkkultur.de/soziologin-zur-deutschen-debatte-ueber-rassismus-die.990.de.html?dram:article_id=478142 [Zugriff: 01.09.2020].
Kerner, Ina (2013): Was wir nie über Geschlecht wissen wollten. Potenziale des politologischen Feminismus. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 22, 1, S. 101–107.
Key, Ellen M./Sumner, Jane Lawrence (2019): You Research Like a Girl: Gendered Research Agendas and Their Implications. In: PS: Political Science & Politics 52, 4, S. 663–668.
Krause, Ellen (2003): Einführung in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung. Opladen: Leske + Budrich.
Kreisky, Eva (1995): Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung. In: Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 85–124.
Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hrsg.) (1995): Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Ku, Marvin (2020): Wenn Asiaten niesen, sucht ihr das Weite. https://www.tagesspiegel.de/berlin/rassistische-reaktionen-auf-coronavirus-wenn-asiaten-niesen-sucht-ihr-das-weite/25497138.html [Zugriff: 17.06.2020].
Le, Nhi (2020): Rassismus: Ich.bin.kein.Virus. https://www.zeit.de/campus/2020-03/rassismus-coronavirus-asiaten-husten-oeffentlichkeit-diskriminierung [Zugriff: 17.06.2020].

Leber, Sebastian (2020): „Er sagte, man müsse mich mit Sagrotan einsprühen“. https://www.tagesspiegel.de/themen/reportage/entfesselter-rassismus-in-der-coronakrise-er-sagte-man-muesse-mich-mit-sagrotan-einspruehen/25750740.html [Zugriff: 17.06.2020].

Lehmann, Timo (2020): Horst Seehofer stoppt Thüringer Programm zur Flüchtlingsaufnahme. In: *Spiegel Online*, 7. August 2020. https://www.spiegel.de/politik/deutschland/horst-seehofer-stoppt-thueringer-programm-zur-fluechtlingsaufnahme-a-00000000-0002-0001-0000-000172378481 [Zugriff: 31.8.2020].

Lennox, Sara (2016): Remapping Black Germany: New Perspectives on Afro-German History, Politics, and Culture. Amherst/Boston: University of Massachusetts Press.

Lilla, Mark (2016): The End of Identity Liberalism. https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html [Zugriff: 07.09.2017].

Lorde, Audre (1984): Sister Outsider: Essays and Speeches. Freedom: Crossing Press.

Mauer, Heike (2017a): In die Gedöns-Falle getappt. https://taz.de/Debatte-Rechtspopulismus-in-Europa/!5393821/ [Zugriff: 17.06.2020].

Mauer, Heike (2017b): Geschlechterforschung – interdisziplinär und un/diszipliniert?! https://www.univie.ac.at/fernetzt/geschlechterforschung/#f10 [Zugriff: 01.09.2020].

Mauer, Heike (2018): Intersektionalität und Gouvernementalität: Die Regierung von Prostitution in Luxemburg. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.

Mauer, Heike/Thompson, Vanessa E. (2020): Polizieren als intersektional-rassistisches Verhältnis. Vanessa E. Thompson im Interview. https://www.gender-blog.de/beitrag/polizieren-rassistisches-verhaeltnis [Zugriff: 06.08.2020].

Mertins, Silke (1997): Was sollen die letzten Worte sein. https://taz.de/!1367194/ [Zugriff: 17.06.2020]

Michael, Theodor (2015): Deutsch sein und schwarz dazu: Erinnerungen eines Afro-Deutschen. München: dtv.

Monroe, Kristen Renwkk/Chiu, William F. (2010): Gender Equality in the Academy: The Pipeline Problem. In: PS: Political Science and Politics 43, 2, S. 303–308.

Mügge, Liza/Evans, Elizabeth/Engeli, Isabelle (2016): Introduction: Gender in European Political Science Education – Taking Stock and Future Directions. In: European Political Science 15, 3, S. 281–291.

Nagy, Nicola/Scheurer, Julia (2013): Leider nichts Neues: Über die Marginalisierung der Geschlechterforschung am OSI. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 22, 2, S. 163–165.

Nüthen, Inga (2019): Was gehört zum Kern des Fachs? Kämpfe um die Institutionalisierung feministischer Politikwissenschaft am OSI (und was wir daraus lernen können). In: Mattern, Philipp/Pongrac, Timo/Vogt, Tilman/Wutzke, Dennis (Hrsg.): Abschied vom Unzeitgemäßen? Politische Ideengeschichte im Widerstreit. Festschrift für Klaus Roth. Marburg: BdWi-Verlag, S. 47–63.

Ogette, Tupoka (2019): exit RACISM: rassismuskritisch denken lernen. Münster: Unrast Verlag.

Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (Hrsg.) (1992): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer.

Oppel Jr., Richard A./Gebeloff, Robert/Lai, K.K. Rebecca/Wright, Will /Smith, Mitch (2020): The Fullest Look Yet at the Racial Inequity of Coronavirus. https://nytimes.com/interactive/2020/07/05/us/coronavirus-latinos-african-americans-cdc-data.html [Zugriff: 15.07.2020].

Oppel, Richard A./Taylor, Derrick Bryson 2020: Here's What You Need to Know About Breonna Taylor's Death. https://www.nytimes.com/article/breonna-taylor-police.html [Zugriff: 15.07.2020].

Palmer, James (2020): Don't Blame Bat Soup for the Coronavirus. https://foreignpolicy.com/2020/01/27/coronavirus-covid19-dont-blame-bat-soup-for-the-virus/ [Zugriff: 15.07.2020].

Paul, Reimar (2020a): Corona-Hotspot Göttingen: „Es gab keine privaten Feiern". https://taz.de/!5690836/ [Zugriff: 31.08.2020].

Paul, Reimar (2020b): Erneuter Corona-Ausbruch in Göttingen: 700 Menschen unter Quarantäne. https://taz.de/!5690125/ [Zugriff: 31.08.2020].

Ritter, Gretchen/Mellow, Nicole (2000): The State of Gender Studies in Political Science. In: The Annals of the American Academy of Political and Social Science 571, S. 121–134.

Rodríguez, Encarnación Gutiérrez/Ha, Kien Nghi/Hutta, Jan S./Kessé, Emily Ngubia/Laufenberg, Mike/Schmitt, Lars (2016): Rassismus, Klassenverhältnisse und Geschlecht an deutschen Hochschulen. Ein runder Tisch, der aneckt. In: sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung 4, 2/3, S. 161–190.

Rudolph, Clarissa (2015): Geschlechterverhältnisse in der Politik: Eine genderorientierte Einführung in Grundfragen der Politikwissenschaft. Opladen: UTB.

Salem, Sara/Thompson, Vanessa E. (2016): Old Racisms, New Masks: On the Continuing Discontinuities of Racism and the Erasure of Race in European Contexts. In: nineteen sixty nine: an ethnic studies journal 3, 1, S. 1–23.

Sauer, Birgit (2001): Die Asche des Souveräns: Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Sauer, Birgit (2015): Politikwissenschaftliche Frauen- und Geschlechterprofessorinnen im deutschsprachigen Raum. Zwischen Besonderheit und Besonderung oder auf dem Weg zur Normalität? In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 24, 1, S. 126–134.

Sauer, Birgit (2017): Engel der Geschichte. Ein Rückblick auf die Zukunft feministischer Politikwissenschaft. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 26, 2, S. 117–127.

Sauer, Birgit/Rosenberger, Sieglinde K. (Hrsg.) (2004): Politikwissenschaft und Geschlecht. Konzepte – Verknüpfungen – Perspektiven. Paderborn: UTB.

Sektion Politik und Geschlecht (2020): Appell der Sektion Politik und Geschlecht in der DVPW zum (wissenschafts-)politischen Umgang mit der COVID 19-Pandemie. https://www.dvpw.de/sek_politik_und_geschlecht/Appell.pdf [Zugriff: 31.08.2020].

tagesschau.de (2020): Deutschland nimmt rund 400 Flüchtlinge aufnehmen. https://tagesschau.de/inland/aufnahme-fluechtlinge-seehofer-101.html [Zugriff: 31.08.2020].

Thaa, Winfried (2017): In die Identitätsfalle getappt. https://www.taz.de/!5386234/ [Zugriff: 01.06.2017].

Taylor, Jennifer/Childers, Andrew/Dalton, John/Urell, Aaryn/Sanneh, Sia/Cannon, Josh/Biale, Noam/Young, Bethany/Eppler, Ian/Boone, Kiara/et al. (2017): Lynching in America. Montgomery, Alabama. https://lynchinginamerica.eji.org/drupal/sites/default/files/2019-08/lynching-in-america-3d-ed-080219.pdf [Zugriff: 21.08.2020].
Thompson, Vanessa E. (2020): Von der Rückkehr nach Reims zur Vielfalt der Kämpfe. In: Kalmbach, Karolin/Kleinau, Elke/Völker, Susanne (Hrsg.): Eribon revisited – Perspektiven der Gender und Queer Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 125–140.
Thompson, Vanessa E. (2018): „There is no justice, there is just us!“: Ansätze zu einer postkolonial-feministischen Kritik der Polizei am Beispiel von Racial Profiling. In: Loick, Daniel (Hrsg.): Kritik der Polizei. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 197–219.
Thompson, Vanessa E./Loick, Daniel (2020): Was tun, damit alle atmen können? *Sein und Streit*, Deutschlandfunk. https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-und-polizeigewalt-was-tun-damit-alle-atmen-koennen.2162.de.html?dram:article_id=478082 [Zugriff: 01.09.2020].
Thompson, Vanessa E./Vorbrugg, Alexander (2018): Rassismuskritik an der Hochschule: Mit oder trotz Diversity-Policies? In: Laufenberg, Mike/Erlemann, Martina/Norkus, Maria/Petschick, Grit (Hrsg.): Prekäre Gleichstellung: Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 79–99.
Wa Baile, Mohamed/Dankwa, Serena O./Naguib, Tarek/Purtschert, Patricia/Schilliger, Sarah (Hrsg.) (2019): Racial Profiling. Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand. Bielefeld: transcript.
Yancy, Clyde W. (2020): COVID-19 and African Americans. In: JAMA 323, 19, S. 1891–1892.
Ziai, Aram/Müller, Franziska (2017): Die linke Gretchenfrage. www.taz.de/!5388259/ [Zugriff: 01.06.2017].

Stuntreiter*innen: Intersektionalität und Postkolonialität in der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung

Nikita Dhawan und Birgit Sauer im Gespräch

Intersektionale und postkoloniale Perspektiven gehören in der politikwissenschaftlichen Forschung nicht zum Mainstream. Eingebracht wurden sie vor allem durch Politikwissenschaftler*innen, die sich für feministische Perspektiven stark machen und die eine Kritik der unausgesprochenen androzentrischen und eurozentrischen Grundannahmen politikwissenschaftlichen und politischen Denkens formulieren. Im Interview diskutieren Nikita Dhawan und Birgit Sauer den Mehrwert, aber auch die Fallstricke intersektionaler und postkolonialer Forschung. Johanna Leinius und Heike Mauer stellen die Fragen.

*Ihr zählt beide zu den profiliertesten Theoretiker*innen der deutschsprachigen postkolonial bzw. intersektional inspirierten Macht- und Herrschaftskritik. Seit wann nutzt ihr diese Perspektiven in euren wissenschaftlichen und/oder aktivistischen Aktivitäten und welchen Mehrwert seht ihr dabei? Wie seht ihr eure Rolle in den Debatten um Intersektionalität und Postkolonialität?*

Birgit Sauer: Ich habe mich mehr mit Intersektionalität, weniger mit Postkolonialität beschäftigt. Im EU-Projekt „QUING“ (Quality in Gender+ Equality Policies, 2006–2011) versuchten Forscher*innen aus elf europäischen Ländern der Frage nachzugehen, wie Gleichstellungspolitiken entstehen, welche Bedingungen es braucht, welche Argumente dafür und dagegen im politischen Feld diskutiert werden. Da versuchten wir uns unter dem Kürzel „Gender+“ Geschlecht als einer multiplen oder intersektionalen Kategorie empirisch zu nähern. Das ist mäßig gelungen, weil es schwierig war, „Gender+“ so zu denken, dass damit Politiken oder Policy-Diskurse untersucht werden konnten (Lombardo/Meier/Verloo 2009). In einem weiteren Projekt (VEIL, Values and Equality in Liberal Democracies, 2007–2010) untersuchten wir Policy-Debatten zur Frage muslimischer Kopftücher; da waren postkoloniale Tropen ganz offensichtlich (Rosenberge/Sauer 2011). Mir ist jedenfalls deutlich geworden, dass die empirische Forschung eine theoretische Konzeptualisierung von Intersektionalität braucht. Das war der Moment, wo ich begann, mich intensiver mit dem Konzept Intersektionalität auseinanderzusetzen.

Allerdings beschäftigte mich als materialistische Feministin die Konzeptualisierung von Geschlecht und Klasse schon lange; in meinem Buch „Die

Asche des Souveräns“ (Sauer 2001) war dies eine Frage, die die staatstheoretische Perspektive antrieb, nämlich als Frage nach dem Zusammenhang von Kapitalismus und Patriarchat sowie die Konzeptualisierung von materiellen Verhältnissen und diskursiv-hegemonialen Konstellationen. Von diesem staats- und gesellschaftstheoretischen Ausgangspunkt kommend, bin ich der Überzeugung, dass der Mehrwert einer intersektionalen Perspektive darin besteht, Herrschaftsverhältnisse in ihrer Komplexität und Historizität zu begreifen. Postkolonialität ist eine Dimension interagierender Herrschaftsverhältnisse im kapitalistischen Patriarchat. Gesellschaftliche Gesamtzusammenhänge ins Zentrum politiktheoretischer Überlegungen zu stellen, hat auch den Vorteil, dass die Nischen und Fugen, die Brüche und Risse im Zusammenspiel vielfältiger Herrschaftsstrukturen, also Möglichkeiten der Transformation und aktiver Veränderung, entdeckt werden können.

Meine Rolle in diesem Debattenfeld sehe ich in einer materialistischen Sicht auf das Phänomen Intersektionalität, also im Beharren auf einer gesellschaftstheoretischen Sicht und der Verbindung mit diskurstheoretischen Ansätzen.

Nikita Dhawan: Obwohl weder der intersektionale Ansatz noch die postkoloniale Theorie Teil des Lehrplans waren, prägten diese beiden Paradigmen meine intellektuelle Ausbildung als Studierende der Frauenforschung in den 1990er Jahren in Mumbai insofern, als dass wir ausgebildet wurden, uns mit einem multiperspektivischen Fokus auf Gender, Klasse und Kaste im Licht der historischen Hinterlassenschaften des Kolonialismus auseinanderzusetzen. In den letzten drei Jahrzehnten habe ich in Forschung und Lehre analysiert, wie Geschlechterbeziehungen soziale, politische, kulturelle, ökonomische und epistemische Strukturen beeinflussen und ihrerseits von ihnen beeinflusst werden. Dabei schöpfe ich sowohl aus postkolonial-queer-feministischen Einsichten als aus einer transnationalen Perspektive auch aus feministischen Genealogien und intersektionalen Methoden. Meiner Ansicht nach ist es unerlässlich, dass intersektionale Perspektiven nicht in die Falle des Eurozentrismus tappen, während postkoloniale Perspektiven nicht ausschließlich ‚race‘ oder Klasse in den Vordergrund stellen und dabei Geschlecht und Sexualität außer Acht lassen.

Ich habe die Erfahrung gemacht, dass Europa versucht, sein koloniales Erbe abzutreten, aber immer wieder von der Geschichte eingeholt wird. Die Relevanz und Dringlichkeit postkolonial-queer-feministischer Perspektiven ist im deutschsprachigen akademischen Kontext nach wie vor umstritten, daher konzentriert sich meine Forschung und Lehre auf die Frage, warum postkolonial-queer-feministische Perspektiven für kritisches Denken in Europa unerlässlich sind. Eine der wichtigsten Einsichten, die die postkoloniale Theorie bietet, ist, dass die ‚westliche‘ intellektuelle Tradition gleichzeitig unverzicht-

bar und unzulänglich ist, um die Realitäten einer postkolonialen Welt zu verstehen. Meine Forschung und Lehre zeigen, wie postkoloniale Kontexte wichtige Lehren für die feministische Theorie und Politik zu Themen wie globale Geschlechtergerechtigkeit, Frauenmenschenrechte, Demokratie, Migration, Globalisierung, Entwicklung und Säkularismus bieten, selbst wenn sie eurozentrische Narrative der ‚globalen Schwesternschaft' in Frage stellen (Dhawan 2014). Auf der Grundlage von Diskursen und Erfahrungen aus dem globalen Süden und unter Umgehung des Dualismus von Universalismus und Kulturrelativismus ist es mein Anliegen, Themen zu adressieren wie z.B.: Wie reisen Geschlechternormen in den asymmetrischen Räumen der Postkolonialität? Wie werden kritische Theorien transformiert, wenn feministische Perspektiven aus dem globalen Süden ernst genommen werden?

Der Begriff der Macht wird in verschiedenen Theorietraditionen ganz unterschiedlich konzeptualisiert. Hannah Arendt rückt ihn in die Nähe des Empowerments, wenn sie Macht als Potential zum gemeinsamen Handeln beschreibt. Amy Allen kritisiert die „Einseitigkeit" verschiedener Machttheorien, die Macht entweder eben mit Empowerment oder mit Herrschaft in Eins fallen lassen, und unterscheidet gleich drei verschiedene Formen von Macht: „power-over", „power-to" und „power-with". Foucault betont die produktiven und subjektformierenden gegenüber den repressiven Funktionen von Macht. Was können intersektionale und postkoloniale Perspektiven in Bezug auf einen politikwissenschaftlich fundierten Machtbegriff leisten?

Nikita Dhawan: Da die postkoloniale Theorie sowohl vom Marxismus als auch vom Poststrukturalismus beeinflusst ist, ist ihr Verständnis von Macht komplex und widersprüchlich. Postkolonialen Studien wird vorgeworfen, dass sie versuchen, auf zwei Pferden gleichzeitig zu reiten. In Erwiderung darauf und zur Verteidigung postkolonialer Interventionen wird argumentiert, dass postkoloniale Gelehrte Stuntreiter*innen sind, deren Bemühen darin besteht, sich gleichzeitig mit den materiellen und epistemischen Aspekten der Macht auseinanderzusetzen. In ähnlicher Weise bieten intersektionale Ansätze, die sich auf die Ko-Konstitution verschiedener Kategorien wie ‚race', Klasse und Geschlecht konzentrieren, ein nuanciertes und dynamisches Verständnis von Macht und Herrschaft.

Birgit Sauer: Wo Macht ist, ist auch Widerstand – das würde ich mit Foucault so sehen, um damit eine synthetische Trennung von Macht *über* (Herrschaft) oder Macht *zu* (etwas zu verändern) zu überwinden. Dies kann erweitert werden: Wo Intersektionalität ist, ist Widerstand. Denn die interagierenden Herrschaftsstrukturen führen in den Subjekten zu Widersprüchen und können daher zu Veränderung anregen. Eine intersektionale Perspektive auf Machtstrukturen kann auch deutlich machen, warum sich Menschen einbinden lassen in diese

Strukturen, weil sie Freiheit begehren, auch gegen andere Menschen. Intersektionalität kann, wie gesagt, zeigen wie und warum sich Menschen aber auch gemeinsam der Machtverhältnisse bewusst werden.

Intersektionalität und Postkolonialität sind mittlerweile sowohl in internationalen als auch in den deutschsprachigen Debatten der Gesellschaftswissenschaften sehr breit rezipiert worden. Was macht für euch die Rezeption in der deutschsprachigen Politikwissenschaft aus? Was macht für euch die Spezifität dieser Rezeption aus und welche Forschungsansätze und/oder theoretischen Perspektiven möchtet ihr herausstellen? Warum?

Birgit Sauer: In der deutschsprachigen Debatte sind strukturbezogene Konzeptualisierungen von Intersektionalität weit zentraler als in der US-amerikanischen Diskussionen. Darüber hinaus gibt es im deutschsprachigen Raum auch vielfache Versuche, Intersektionalität materialistisch und diskurstheoretisch zu durchdenken, also patriarchale und kapitalistische Gesamtzusammenhänge als Formen der Fremdsteuerung wie auch der Selbststeuerung, als Hegemonieprojekte zu begreifen – also als politische Formen und Strategien zu sehen (vgl. Sauer 2012; Habermann 2009). Eher scherzhaft diskutierten wir vor einigen Jahren im Kontext der „Assoziation kritische Gesellschaftsanalyse" im Unterschied zur „reinen Kapitalismusanalyse" die „schmutzige Kapitalismusanalyse", in der nicht nur Klasse, sondern auch Geschlecht, Nationalität oder Sexualität eine Bedeutung für das Verständnis aktueller Gesellschaften haben sollten. Sonja Buckel (2015) hat dies unter dem Label „dirty capitalism" systematisiert. In der Politikwissenschaft ist die Rezeption beider Theoriestränge, der Intersektionalität und der Postkolonialität, sehr verhalten. Vor allem gibt es – jenseits der queer-feministischen und geschlechterforscherischen Community – wenig empirische politikwissenschaftliche Studien, die die beiden Perspektiven in ihrer Relevanz für Politikprozesse erkennen oder ernst nehmen.

Nikita Dhawan: Meiner Ansicht nach besteht eine der größten Herausforderungen bei der Auseinandersetzung mit postkolonial-queer-feministischen Perspektiven im deutschsprachigen Kontext darin, sich mit den ineinander verwobenen Hinterlassenschaften von Kolonialismus und Nationalsozialismus auseinanderzusetzen und Fragen zu stellen wie z.B.: Welche Verbindungen bestehen zwischen den grauenhaften Verbrechen, die während des Kolonialismus und des Dritten Reiches begangen wurden? Signalisieren Kolonialismus und Holocaust ein Scheitern der europäischen Aufklärung oder sind beide das Ergebnis des „Projekts der Moderne"? Oder war es die Aufklärung, die die Instrumente zur Verfügung stellte, um Imperialismus und Faschismus zu bekämpfen? Wie würden Erinnerungs- und Geopolitik durch eine gleichzeitige Analyse der Hinterlassenschaften von Kolonialismus und Holocaust/Shoa

transformiert? Wie kann man eine intersektionale Analyse von Antisemitismus, Rassismus, Heterosexismus, Transphobie und Diskriminierung von Roma und Sinti vornehmen, die nicht eine Form der Gewalt über die andere stellt?

Anstatt den Kolonialismus in den Holocauststudien und den Holocaust/die Shoa in den Postkolonialen Studien an den Rand zu drängen, ist es unerlässlich, die Verbindungen zwischen Imperialismus und Nationalsozialismus zu untersuchen. Viele stehen diesen Vergleichen nach wie vor skeptisch gegenüber und werfen die Frage auf, ob der Holocaust/die Shoa mit anderen Erfahrungen extremer historischer Gewalt zusammengedacht werden kann. Andere Wissenschaftler*innen betonen die Verbindungen zwischen der Kolonialherrschaft und dem Naziregime, indem sie untersuchen, wie der Kolonialismus durch die Wahrnehmung einer europäischen rassistischen Überlegenheit angeheizt wurde und diese wiederum verstärkt hat. Bahnbrechende Arbeiten von Kritiker*innen wie Hannah Arendt und Aimé Césaire entfalten die Zusammenhänge zwischen dem Imperialismus und Nationalsozialismus und eröffnen damit Möglichkeiten für ein breiteres Verständnis von Genozid, das sowohl den Kolonialismus als auch den Holocaust/die Shoa umfasst. Dies verdeutlicht den Zusammenhang zwischen dem Verlust der deutschen Überseekolonien und dem nationalsozialistischen Expansionismus in Osteuropa als einer Form der ‚inneren Kolonialisierung'. Im Wissen um und in Anerkennung der Singularität des Holocausts/der Shoa ist es meine Hoffnung, dass Postkoloniale Studien und Holocaust Studien produktiv zusammenarbeiten können, um die Gewalt zu untersuchen, die im Namen von rassistischen Ideologien und imperialen politischen Projekten ausgeübt wurde und wird. Dies würde sowohl die Erforschung der Unterschiede und Verstrickungen zwischen verschiedenen Fällen von Genozid in der Weltgeschichte als auch der Konsequenzen für die Erinnerungspolitik in einer postkolonialen Welt beinhalten (vgl. Castro Varela 2014). Meiner Meinung nach müssen wir uns dringend diesem Gespräch in einer konstruktiven Weise stellen. Die Herausforderung ist, ob wir in Deutschland in der Lage sind, eine multidirektionale Erinnerungspolitik zu verfolgen (Rothberg 2009).

Die breite Rezeption von intersektionalen und postkolonialen Perspektiven hat auch die Kritik hervorgerufen, dass diese Perspektiven in wissenschaftlicher Forschung, aber auch im Aktivismus zu bloßen Schlagworten verkommen sind. Wie schätzt ihr dies ein? In welcher Form könnte eine politikwissenschaftliche Herangehensweise zu einer Fundierung der beiden Konzepte beitragen?

Birgit Sauer: Politisch ist es schwierig, in einem herrschaftsdurchsetzten Feld Koalitionen zu schmieden, wissenschaftlich ist es schwierig, den Anspruch der Intersektionalität und Postkolonialität empirisch-forscherisch umzusetzen. Queer-feministische, de-koloniale Politikwissenschaft kann deutlich machen,

dass Institutionen für das politische Handeln eine Rolle spielen. So kann eine funktionalistische Sicht auf Herrschaftszusammenhänge vermieden werden. Die Frage des Zusammenhangs von kapitalistischer Verwertung, patriarchalen Sexualitäts- und Reproduktionsverhältnissen und rassifizierten Konstellationen kann mit einer ‚institutionalistischen' Sicht als Subjektivierungen gelesen werden. Eine solche Subjektperspektive, vermittelt durch Institutionen, kann Ausgangspunkt für gemeinsames politisches Handeln, aber auch für die wissenschaftliche Erforschung von Herrschaft sein. Mein Vorschlag ist also, auf Vorwürfe gegenüber einer vermeintlich engstirnigen ‚bloßen' Identitätspolitik keine Rücksicht zu nehmen, sondern Ungleichheiten in ihren politischen Konsequenzen aufzuzeigen und politische Konflikte darüber offen zu legen und zu diskutieren. Das endlose Thema der politischen Regulierung muslimischer Körperverhüllung bietet dazu noch immer Anlässe.

Nikita Dhawan: Auch wenn *Critical Race Theory*, Postkoloniale Studien, Diversitäts-, Intersektionalitäts-, Migrations- und Globalisierungsforschung zunehmend Kernbereiche der feministischen Forschung sind, ist die Aneignung des Wissens von marginalisierten Kollektiven wie Migrant*innen und diasporischen Subjekten zur Förderung der Karriere hegemonialer Gruppen weit verbreitet. Interessanterweise ist die Gruppe, die am meisten von postkolonialen und intersektionalen Studien, Diversitätspolitiken und Gender Mainstreaming profitiert, *weiß*, weiblich, bürgerlich und heterosexuell. Dies provoziert natürlich die Frage, ob die hochgelobten Diskurse über Diversität und Intersektionalität allen gleichermaßen zugutekommen oder ob sie als Instrument für die differenzierte Verteilung von Rechten und Gerechtigkeit und als Karrieremaschinen für intellektuelle Eliten fungieren.

*Genau. Von verschiedenen Seiten werden intersektionalen und postkolonialen Ansätzen vorgeworfen, im akademischen Kontext zu einer Depolitisierung sowie einer Profilierung von weißen, privilegierten Wissenschaftler*innen beizutragen. Wie schätzt ihr diese Gefahr ein und wie kann ihr begegnet werden?*

Birgit Sauer: So lange der akademische Betrieb so funktioniert wie jetzt, ist die Gefahr der Negierung intersektionaler Herrschaftsstrukturen immer gegeben. Die ‚Insider*innen' tragen zur Reproduktion von Ausschlüssen bei. Ich sehe diesen Mechanismen nicht durch intersektionale und postkoloniale Ansätze verursacht, sondern durch die lang existierenden Regeln des akademischen Feldes. Meines Erachtens kann eine intersektionale Reflexion aber dazu beitragen, Bewusstheit über den Klassismus oder die ‚Weißheit' des akademischen Betriebs zu schaffen. Anknüpfen kann kritische Wissenschaft an die frühen Kämpfe um Geschlechtergleichstellung in der Akademie, Kämpfe, die ja heute keineswegs abgeschlossen sind. Das Feld der akademischen Ungleichheit ist also noch immer politisiert (Hark/Hofbauer 2018), und das Wissen um

geschlechtliche und klassistische Homogenität ist auch präsent. Eine kritische de-koloniale Perspektive auf die Reproduktion der ‚Weißheit' europäischer Universitäten kann an diese Kämpfe andocken und wird Ressourcen neu verteilen müssen.

Nikita Dhawan: Interessanterweise inszenieren sich gerade *weiße* Männer zunehmend als Opfer der Diversitätspolitik, auch wenn der pädagogische Einsatz von Intersektionalität in der feministischen Wissenschaft dazu führt, die Zentralität der Subjektposition *weißer* Frauen zu sichern. Women of colour hingegen, die durch die intersektionale Analyse als neue Subjekte des Feminismus bestärkt werden sollten, werden bloß als diejenigen gesehen, die einen „Missstand artikulieren" (‚articulating a grievance') (Puar 2013), während die Kategorie durch wissenschaftliche Übernutzung ihrer spezifischen Bedeutung entleert wird.

Derzeit werden nicht nur im deutschsprachigen Hochschulkontext Forderungen nach einer stärker intersektional ausgerichteten Gleichstellungspolitik laut, die die postkolonialen Konstellationen und Erbschaften der Strukturen, Organisation und Institutionalisierungen von Wissenschaft und Wissensproduktion stärker berücksichtigt. Wie könnte dies aus eurer Perspektive aussehen? Was muss sich an den Hochschulen ändern (auch z.B. bezogen auf Forschung und Lehre…)?

Birgit Sauer: Wie in den Anfangsjahren der ‚Frauengleichstellung' an Universitäten müssen Prozesse und Institutionen etabliert werden, die weitere, intersektionale oder mehrfache Aus- und Einschlussmechanismen kritisch reflektieren und den Einschluss intersektionaler und de-kolonialer Perspektiven sowie von bislang marginalisierten Akademiker*innen aktiv fordern. Es braucht also mehr Ressourcen für Gleichstellung, Trainings für alle Menschen, die an Personalrekrutierungsverfahren beteiligt sind. Da die Studierenden diverser als die Lehrenden und Forschenden sind, muss aktiv die Zusammenarbeit mit ihnen gesucht werden, um an ihre Erfahrungen anzuknüpfen. Zugleich und damit verbunden braucht es weiterhin Kanonkritik (in der Lehre, aber auch in der Forschung), d.h. dass z.B. der Sexismus und Rassismus der Klassiker offengelegt und an Texten diskutiert werden muss. Inhaltlich-thematische und organisationale Überlegungen bzw. Personalstrategien müssen unbedingt zusammengedacht werden.

Nikita Dhawan: In Anlehnung an Sara Ahmed (2006; 2012) würde ich argumentieren, dass trotz des Hypes um Postkolonialismus, Intersektionalität und Diversität als emanzipatorische Ansätze diese leider meist nur als Lippenbekenntnisse in akademischen und politischen Diskursen dienen. Wie Ahmed betont, weist die Non-Performativität einer Äußerung nicht auf ihr Scheitern hin;

vielmehr liegt ihr Erfolg gerade darin, dass sie nicht das tut, was sie behauptet, auch wenn sie als performativ gelesen wird, nämlich, dass sie das tue, was sie verspräche. Die Behauptung einer Institution oder Universität, sie sei antirassistisch oder antisexistisch, hat den paradoxen Effekt, dass Rassismus in solchen Institutionen nicht mehr kritisiert werden kann. Immunisiert durch ihre Selbstdarstellung, antirassistisch und diversitätsfreundlich zu sein, werden institutioneller Rassismus und Sexismus nicht mehr benennbar, wodurch diskriminierende und rassistische Praktiken unsichtbar werden und umso schwerer anfechtbar sind. Der Effekt ist, dass die nicht-performative Rhetorik verhindert, dass das bekämpft werden kann, was sie vorgibt, abzuschaffen. Ironischerweise können antirassistische und diversitätsfreundliche Diskurse gleichzeitig als Ressource für diese Kämpfe fungieren, weil sie es ermöglichen, die Kluft zwischen Anspruch und Praxis aufzudecken. Auf der einen Seite ist die Benennung und Anerkennung diskriminierender und ausschließender Strukturen notwendig, um sich Gleichheit und Gerechtigkeit überhaupt vorstellen zu können. Auf der anderen Seite fördert nicht jede Form ritualisierter Distanzierung von rassistischen oder sexistischen Praktiken die Beseitigung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Ahmed stellt fest, dass paradoxerweise Institutionen wie die Universität umso weniger vielfältig zu sein scheinen, je mehr der Fokus auf Diversitätsmanagement gelegt wird. Dieses negative Verhältnis zwischen Rhetorik und Realität weist auf die institutionelle Farce hin, die im Namen der Diversitätspolitik betrieben wird. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist die Verbreitung von Gütesiegeln, die Institutionen verliehen werden, um sie als diversitätsfreundlich zu zertifizieren. So wurden beispielsweise mehrere Evaluierungen eingeführt, um die Familienfreundlichkeit von Universitäten zu bewerten. Dies ist im Wesentlichen Teil der Marketingstrategie zur Korporatisierung und Neoliberalisierung der Universitäten, die sich als kosmopolitisch, transnational und vielfältig präsentieren, da diese Gütesiegel ihr internationales Ranking beeinflussen. Doch trotz des Anspruchs des „doing diversity" wird der Status quo innerhalb der Universitäten durch eurozentrische und androzentrische Strukturen aufrechterhalten. Die Rhetorik der Vielfalt und Gleichheit wird instrumentalisiert, um den Vorwürfen von Rassismus und Diskriminierung zu entgehen. Gleichzeitig gibt es einen systematischen Widerstand gegen die Institutionalisierung der Vielfalt, die die Prinzipien der Geschlechter- und ethnischen Gleichheit (gender and racial equality) durch Änderungen im Curriculum sowie durch demokratischere Einstellungspraktiken strukturell verankern würde. Hier wird die ideologische Funktion von Diversitätsprogrammen als legitimierende Leistungsindikatoren deutlich. Es ist daher unerlässlich, das „Mainstreaming" von Intersektionalitätspolitik und Diversitätsmanagement innerhalb der historischen und ökonomischen Landschaft des neoliberalen Pluralismus und des globalen Kapitalismus zu verorten, in der Differenz als Alibi verwendet wird, damit sie keinen Unterschied macht. Es ist meine Hoffnung, dass Intersektionalität, Postkolonialismus und Diversität hier

einen wichtigen Beitrag leisten können, wenn die Bedingungen der Non-Performativität überwunden werden können.

Literatur

Ahmed, Sara (2006): The Nonperformativity of Antiracism. In: Meridians, 7 (1), S. 104–126.
Ahmed, Sara (2012): On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life. Durham/London: Duke University Press.
Buckel, Sonja (2015): Dirty Capitalism. In: Martin, Dirk/Martin, Susanne/Wissel, Jens (Hrsg.) (2015): Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie, Verlag Westfälisches Dampfboot: Münster, S. 29–48.
Castro Varela, María do Mar (2014): Uncanny Entanglements: Holocaust, Colonialism, and Enlightenment. In: Dhawan, Nikita (Hrsg.), Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen: Barbara Budrich, S. 115–135.
Dhawan, Nikita (2014): Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen: Barbara Budrich.
Habermann, Friederike (2009): Freiheit, Gleichheit, Ausschluss. Staatlichkeit und Intersektionalität. In: Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie/Ludwig, Gundula (Hrsg.), Staat und Geschlecht: Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie. Baden-Baden: Nomos, S. 199–213.
Hark, Sabine/Hofbauer, Johanna (2018): Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universitäten und Geschlechterdynamiken, Berlin: Suhrkamp.
Lombardo, Emanuela/Meier, Petra/Verloo, Mieke (Hrsg.) (2009): The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, Bending and Policy-Making. London: Routledge.
Puar, Jasbir (2013): ‚I would rather be a cyborg than a goddess‘: intersectionality, assemblage, and affective politics. Meritum, 8 (2), S. 371–390.
Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (Hrsg.) (2011): Politics, Religion and Gender. Framing and regulating the veil. London/New York: Routledge.
Rothberg, Michael (2009): Multidirectional Memory. Stanford, CA: Stanford University Press.
Sauer, Birgit (2001): Die Asche des Souveräns: Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Sauer, Birgit (2012): Intersektionalität und Staat. Ein staats- und hegemonietheoretischer Zugang zu Intersektionalität. http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Sauer.pdf [Zugriff: 15.07.2020].

Teil I: Begriffsarbeit

Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit: Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven der kritischen feministischen Forschung

Johanna Leinius und Heike Mauer

1 Einleitung

Intersektionalität und Postkolonialität werden im deutschsprachigen Kontext häufig als ‚buzzwords' verwendet, die entweder umstandslos mit ‚kritischer Forschung' und ‚kritischem Denken' gleichgesetzt werden (vgl. hierzu kritisch Collins 2019: 55ff.; Bilge 2013; Erel et al. 2007) oder aber sich mit dem Vorwurf konfrontiert sehen, allzu oft in identitätspolitische statt gesellschaftstheoretische Lesarten von Macht zu verfallen (vgl. Chebout 2011; Gutiérrez Rodríguez 2011). Auch besteht die Tendenz, Vertreter*innen der jeweils anderen Perspektive ein unausgewogenes Maß an Kritik oder eine falsche politische Ausrichtung bezüglich Identitätspolitik zu attestieren und ihr damit entweder die Wissenschaftlichkeit oder aber die Authentizität abzusprechen. Jenseits aller Polemik sind beide Perspektiven jedoch unabdingbar für die kritische feministische Analyse von Macht und Herrschaft und, so unsere Überzeugung, sollten daher in ihrer Komplexität und Ambivalenz wahrgenommen werden, um als Terrain für herrschaftskritische und transformative Unterfangen dienen zu können.

Eine erste Herausforderung dieses Ansinnens ist die Identifikation der Umrisse, Inhalte und Vorgehensweisen der beiden Perspektiven. Ina Kerner (2010; 2017) betont in diesem Zusammenhang, dass beide Forschungsperspektiven in sich so heterogen sind, dass die Konturierung der jeweiligen Perspektive als Interpretationsleistung und nicht als originalgetreues Abbild von Intersektionalität bzw. Postkolonialität begriffen werden müsse (Kerner 2010: 239). Zugleich erweist sich die Stilisierung einzelner Forschenden zu Vertreter*innen der einen *oder* der anderen Richtung bisweilen als schwer bis unmöglich, und auch die Einordnung von Intersektionalität und Postkolonialität im Feld der wissenschaftlichen Forschung ist umstritten: So wird Intersektionalität beispielsweise zugleich als ein Forschungsparadigma feministischer Theorie (Knapp 2008), als ein Forschungsfeld (Cho et al. 2013) oder als eine kritische Gesellschaftstheorie (Collins 2019) definiert. Unterschiedliche Zugriffe auf Intersektionalität spiegeln kontroverse Debatten der Intersektionalitätsforschung

wider, die u.a. die disziplinäre, theoretische und methodologische Verortung von Intersektionalität – etwa als Teil von Geschlechterforschung, soziologischer Ungleichheitsforschung oder als Kritik von Macht und Herrschaft (vgl. für den deutschen Kontext exemplarisch Bührmann 2009; Winker/Degele 2009; Erel et al. 2008; Kerner 2009b; Klinger/Knapp 2008; Knapp 2013; Lutz et al. 2010; Mauer 2018; Sauer 2012; Soiland 2008) verhandeln. Hierbei hat sich auch international eine Reflexion über Fragen nach den Genealogien von Intersektionalität als kritischer Wissenschaft mit normativem und transformativem Anspruch sowie über die Anerkennungspraxen und wissenschaftspolitischen Feldlogiken – wer wird gehört, zitiert und gilt als Produzent*in von intersektionalem Wissen – entwickelt (Bilge 2013; Collins 2019; Hancock 2016), die im Folgenden näher betrachtet werden sollen. Mit der Definition als Paradigma, Forschungsfeld oder Gesellschaftstheorie gehen immer auch Annahmen über epistemologische und ontologische Ausrichtung und Reichweite einher. Auch die Interpellation als postkoloniale Wissenschaftler*in ist oft eher eine Fremd- als eine Eigenbezeichnung, beruhend auf so unterschiedlichen Aspekten wie einer zugeschriebenen oder selbst artikulierten Positionalität, dem Bezug auf bestimmte wissenschaftliche und/oder aktivistische Genealogien oder eine spezifische inhaltliche, normative und politische Ausrichtung und Praxis der Wissensproduktion. Die zunehmende Präsenz postkolonialer Perspektiven und derer, die sie repräsentieren und artikulieren, in den privilegierten Orten der Wissensproduktion des globalen Nordens haben zur Kritik an der Depolitisierung von Postkolonialität aufgrund ihrer diagnostizierten „Marktfähigkeit“ (Castro Varela/Dhawan 2009: 305) geführt: Kritiken an Imperialismus, Neokolonialismus sowie antirassistische Politiken würden durch ihre Subsumption unter dem Begriff ‚Postkolonialismus‘, der vornehmlich als „a way of managing and containing what might be too explosive and incendiary by another name“ (Spivak 1993: 55) diene, ihren kritisch-politischen Impetus verlieren. Insbesondere *weiße* Forscher*innen könnten ihn nutzen, um ihre Karriere zu befördern, da er als eine Forschungsrichtung wahrgenommen würde, die Kritik artikuliere, ohne radikale Transformation zu befördern. Das Paradox zwischen dem radikalen kritischen Impetus und dessen Nicht-Performanz ist nicht aufzulösen; dennoch bietet Postkolonialität, verstanden als antidisziplinärer und unabdingbar politisch-ethischer Ausgangs- und Orientierungspunkt transformativer Wissensproduktion, die Instrumente, um eben diese Tendenzen zu identifizieren, zu kritisieren und zu bekämpfen.

Wir haben uns entschieden, uns Intersektionalität und Postkolonialität als *Forschungsperspektive*n anzunähern, also als eine bestimmte Art, die Welt zu sehen und, damit einhergehend, ethische, epistemologische und ontologische Entscheidungen zu treffen, wie diese Welt ergründet werden kann. Forschungsperspektiven sind weder kodifiziert noch institutionalisiert, sie sind aber entscheidend für die Ausrichtung und Durchführung jeglicher Wissens-

produktion. Auch wenn die Pluralität beider Perspektiven speziell für diejenigen, die gerade anfangen, sie zu erkunden, als herausfordernd und nicht selten als frustrierend erfahren wird, ist ihre Vielgestaltigkeit nicht nur in ihrem Entstehungskontext begründet, sondern reflektiert auch ihre (wissens-)politische Ausrichtung. Denn gerade die Analyse von Eindeutigkeit als Herrschaftseffekt ist zentraler Ankerpunkt beider Perspektiven. Allerdings machen intersektionale und postkoloniale Forschungsperspektiven in je unterschiedlichen Arten und Weisen sowohl das Streben nach der Veruneindeutigung kategorialer Bestimmungen als auch die Anerkennung eines multiaxialen Analyserahmens zu Instrumenten der emanzipatorischen Wissensproduktion und -transformation.

Um eine Orientierung zu bieten, werden wir in diesem Beitrag die durchaus unterschiedlichen Verhandlungen von Differenz und Gleichheit in beiden Perspektiven nachzeichnen. Unserer Einschätzung nach ist diese Verhandlung ein zentrales Merkmal beider Perspektiven, dessen Rekonstruktion dazu dienen kann, einen Orientierungspunkt in den heterogenen und teils heftigen Debatten über intersektionale und postkoloniale Fragestellungen und Politiken zu setzen. Wir diskutieren, wie dieses Paradox in den feministischen Debatten um Differenz und Gleichheit rezipiert wurde. Unsere These ist, dass die Reifizierung von Kategorien in manchen intersektionalen Analysen und die Essenzialisierung von Identitäten in manchen postkolonialen Debatten Effekte der Schwierigkeiten sind, die westliche Metaphysik mit ihrem Fokus auf Ordnung zu provinzialisieren. Abschließend reflektieren wir, inwiefern politikwissenschaftliche feministische Forschung nicht nur von intersektionalen und postkolonialen Perspektiven, sondern auch von ihrer Rezeptionsgeschichte lernen kann.

2 Die intersektionale und postkoloniale Verhandlung von Differenz und Gleichheit

Unser Anliegen des Zusammendenkens intersektionaler und postkolonialer Perspektiven knüpft im deutschsprachigen Kontext an vorherige Arbeiten feministischer Wissensproduktion an. Ina Kerner argumentiert in diesem Zusammenhang, dass Intersektionalität und Postkolonialität die Verflechtungen von Geschlecht, ‚Rasse' und weiteren Ungleichheits- und Machtverhältnissen ins Zentrum stellen. Unterscheiden würden sich die beiden Perspektiven jedoch in ihrer Annäherung an Raum und Zeit (Kerner 2017: 847): Während intersektionale Perspektiven häufig im methodologischen Nationalismus verblieben und die Verschränkungen multipler Differenzen im Jetzt und Hier in den Fokus nähmen, würden postkoloniale Perspektiven grundsätzlich transnational und historisch ausgerichtet sein.

Eine weitere Unterscheidung, auf die wir im weiteren Verlauf unseres Beitrags näher eingehen, sei die Art und Weise, wie sie mit Differenz umgingen: Intersektionale Perspektiven würden primär die Ungleichheit zwischen Frauen* in den Blick nehmen, während postkoloniale Perspektiven zwar auch Formationen von Macht und Herrschaft untersuchten, aber ihr Hauptaugenmerk auf die Konstruktionsmöglichkeiten von Solidarität zwischen heterogen positionierten Frauen* legten (Kerner 2017: 847). Während Intersektionalitätsforschung somit die Ungleichheit zwischen Frauen* in den Fokus nehme, und somit insbesondere die Funktionsweisen von Unterschiedlichkeit für Macht und Herrschaft untersuche, würden postkoloniale Theorien die Interaktionen zwischen Frauen* vor allem auch in Hinblick auf das transformative Potential anderer Beziehungsweisen reflektieren. In der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Kimberlé Crenshaw soll herausgearbeitet werden, dass auch intersektionale Perspektiven letzteres thematisieren – auch wenn die Rezeptionsgeschichte der Intersektionalität diesen Fokus mittlerweile verschoben hat. Differenz spielt in beiden Perspektiven eine wesentliche Rolle – als Ausgangspunkt nicht nur der Analyse, sondern auch des Standpunkts derjenigen, die die Analyse vornehmen. Die Perspektiven unterscheiden sich, so Kerner, allerdings durch die Form des Zugriffs auf die genannten Kategorien, die in der Intersektionalitätsforschung tendenziell eher der Fundierung der Analysen dienen, (so dass eine Re-Affirmation droht), und in postkolonialer Forschung eher in Frage gestellt, herausgefordert und überschritten werden (ebd.: 859). Nicht alle Zugänge postkolonialer Perspektiven würden die Kategorie Geschlecht zentral stellen, während nicht alle intersektionale Analysen poststrukturalistischen bzw. dekonstruktivistischen Epistemologien folgen würden.

Im Folgenden vollziehen wir die Verhandlung von Differenz und Gleichheit in postkolonialen und intersektionalen Perspektiven nach, um dann zu diskutieren, welche Verschiebungen durch ihre Reise in den deutschsprachigen Kontext erfolgt sind. Auf die Herausforderungen dieser Reise werden wir im darauffolgenden Abschnitt näher eingehen.

2.1 Postkolonialität als Intervention in binarisierende Differenzkonstruktionen

Postkoloniale Ansätze analysieren, wie europäische Kolonialismen die „Seh-, Seins- und Wissensweisen“ (Go 2016: 8, Übers. JL) vergangener und gegenwärtiger Gesellschaften geprägt haben. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die formale Dekolonialisierung koloniale Konstellationen von Macht und Herrschaft nicht aufgelöst hat, sondern dass diese in anderer Form fortgeführt wurden. Wie der US-amerikanische Soziologe Julian Go (ebd.: 9) anmerkt,

markiert das „Post“ im Postkolonialen also den Versuch, koloniale Hinterlassenschaften aus einer Position heraus zu analysieren, die eben nicht behauptet, der Kolonialismus sei vorbei, sondern im Gegenteil die materiellen, diskursiven und kulturellen Grundlagen der Perpetuierung von kolonialen Hierarchien in den Blick nimmt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005).

Der Ausgangspunkt postkolonialer Kritik an Macht und Herrschaft ist, wie bei der Perspektive der Intersektionalität, in den Erfahrungen und Kämpfen derjenigen verortet, die in vergangenen wie gegenwärtigen Herrschaftsordnungen verAndert werden. Dieser Begriff, der versucht, das englische *Othering* zu übersetzen (Reuter 2002: 20), verweist auf die Effekte einer Wissensordnung, die auf hierarchisierten und hierarchisierenden Dualismen wie Orient-Okzident, Mann-Frau, öffentlich-privat oder auch Natur-Kultur fußt. In westlicher Metaphysik bedeutet Verstehen die Kategorisierung und das Einfügen des als different Wahrgenommenen in Systeme und Schemata, die auf einer übergreifenden Einheit beruhen (Pratt 1992: 31). Differenz, so die grundlegende Annahme, könne immer so zurückverfolgt werden, dass etwas Gleiches zum Vorschein komme: Differenzen zwischen Völkern ließen sich etwa durch das historische Zusammenspiel kultureller, politischer, wirtschaftlicher und religiöser Faktoren erklären und könnten überwunden werden, indem die ‚zurückgebliebenen‘ Völker die Überlegenheit des westlichen Modells anerkennen (Dhawan 2019: 187). Differenz könne aber auch dialektisch transzendiert werden: Durch die Schaffung eines gemeinsamen Rahmens würde die Andersartigkeit des Anderen intelligibel und erfahrbar gemacht, dabei aber auch notwendigerweise reduziert (vgl. Levinas 2002 [1961]: 51). Diese „neo-Platonische Logik des Isomorphismus“ (Waller 2005: 119, Übers. JL) als Grundlage für die Herausbildung eines „planetaren Bewusstseins unter Europäer*innen“ (Pratt 1992: 29, Übers. JL) habe das Wissen über die Welt und die Dinge in ihr gleichsetzt mit der Kategorisierung und Platzierung dieser in hierarchisierenden Wissensordnungen.

Diese ‚Vermessung der Welt‘ war wesentlich für den Erfolg des modernen/kolonialen Projekts und eng verknüpft mit dem Projekt der Aufklärung und dem sie begleitenden Fortschrittsglauben. Postkoloniale Theoretiker*innen zeigen, dass die Universalisierung dieser Wissensordnung und der sie begleitenden Normen von Macht und Herrschaft durch Kolonialismus und Imperialismus als „befähigende Verletzung“ (Spivak 2008: 15, Übers. JL; vgl. Dhawan 2014) verstanden werden sollte. Sie setzen sich differenziert mit den Funktionsweisen dieser Differenzkonstruktionen und ihren Auswirkungen auf Gesellschaft und Individuum auseinander. Schon antikoloniale Gelehrte wie W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon, Aimé Césaire und Amilcar Cabral kritisierten nicht nur koloniale Ausbeutung, Herrschaft und Gewalt, sondern untersuchten auch die psychologischen und kulturellen Kosten der Kolonisierung sowohl für Kolonisator*innen als auch Kolonisierte. Postkoloniale Analysen zeigen,

wie sich diese binäre Logik beispielsweise auch in aktuellen Entwicklungsmodellen findet, die die kapitalistische Moderne als Endpunkt des Fortschritts setzen, ohne sich um die miteinander verbundenen Formen der Unterwerfung und Ausbeutung zu kümmern, die historisch die Industrialisierung des globalen Nordens ermöglichten (Escobar 2004). Entwicklung sei eine Idee, die materielle Konsequenzen habe, in materiellen Beziehungen begründet sei (Ziai 2010) und insbesondere für Frauen* ambivalente Effekte hervorrufe (Harcourt 2016). In ähnlicher Weise habe, so ein klassisches feministisches Argument, die Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich der Arbeit die soziale Reproduktion, die hauptsächlich als Verantwortung von Frauen angesehen wird, entwertet (für einen Überblick: Becker-Schmidt 2019). Welche Auswirkungen diese und andere hierarchisierende Differenzmarkierungen bis heute auf die wirtschaftliche, politische und familiäre Position von Frauen haben, aber auch, wie Frauen* sich diese aneignen und Widerstand leisten, haben postkoloniale Feminist*innen für Frauen* weltweit nachgezeichnet (Mohanty 2003; Grieco 2016; Fink 2018). Auch die Konstitution der Differenz von Natur und Kultur, so postkoloniale Arbeiten, sei durch die koloniale Unterwerfung verstärkt worden (Shiva 1988; Sandilands 1999). Parallelen zwischen der Beschreibung der Anstrengungen, sich die unbekannte Natur der kolonisierten Gebiete untertan zu machen, seien nicht zufällig in Rhetorik und Struktur ähnlich der Beschreibungen der Kolonialbürokratien, Kolonialherrschaft zu etablieren. Studien über die Beziehungen indigener Gemeinschaften zu Land und Territorium haben nachgezeichnet, wie indigene Ontologien historisch von Kolonisator*innen gewaltsam unterdrückt wurden und auch in den gegenwärtigen Kämpfen um Landrechte und territoriale Souveränität weiterhin größtenteils unsichtbar bleiben (de la Cadena 2010; Blaser 2010).

Für den Feminismus hat Chandra Talpede Mohanty nachgezeichnet, wie der westliche Feminismus im Ansinnen, politische Solidarität zwischen Frauen weltweit zu schaffen, ein essentialisiertes Bild der „Dritte-Welt-Frau" als Opfer einer zeitlosen, universellen patriarchalischen Kultur konstruiert hat, das einerseits auf dem Drang beruht, Wissen über Andere zu gewinnen, andererseits aber nicht in der Lage ist, die eigene Position zu dezentralisieren. Die Erfahrungen und Lebensrealitäten anderer Frauen würden so mit den eigenen Kategorien und Erklärungsmustern verständlich gemacht. Infolgedessen wird die enorme Vielfalt der Erfahrungen von Frauen ignoriert und patriarchale Unterdrückung als gemeinsame Erfahrung aller Frauen dargestellt (Mohanty 2003 [1991]). Durch eine solche Universalisierung, so Mohanty, werde westlichen Feminist*innen die Autorität zugesprochen, die Parameter und Themen eines universell anwendbaren Feminismus zu definieren. Differenz würde eingehegt, konsumierbar gemacht, und das Potential einer transnationalen Frauenbewegung vermindert. Auch Marguerite Waller und Sylvia Marcos kritisieren die europäische Frauenbewegung dafür, dass sie nicht in der Lage sei, ihre Gewissheiten darüber, wie die Welt zu verstehen sei, zu hinterfragen. Gerade der

Wunsch danach, stabiles und universalisierendes Wissen zu erlangen, würde einen gleichberechtigten Dialog zwischen heterogen positionierten Frauen unmöglich machen (Waller/Marcos 2005: xxv).

In Anbetracht dieser Herausforderungen gelte es daher zu fragen, ob sich eine logozentrische Wissensordnung dafür eigne, Formen der gesellschaftlichen Organisation zu denken und Beziehungen zu etablieren, die ein gutes Leben für alle ermöglichten oder ob sie nicht vielmehr bereits an sich als Teil des Problems angesehen werden muss. Chakrabarty plädiert dafür, eine solche logozentrische Wissensordnung als *lediglich einen* provinziellen Modus der Repräsentation der Welt und der Anderen zu erkennen (Chakrabarty 2000), neben der andere, gleichwertige Modi des Weltverständnisses existierten. Solch eine pluriversale Metaphysik stellt sich der Herausforderung des Dialogs über Differenzen hinweg in einer anderen Weise, da nicht mehr Gleichheit im Sinne der Gleichartigkeit, sondern Gleichheit im Sinne der Gleichwertigkeit Rahmen und Horizont der Begegnung ist. Die Dekolonialisierung kolonialer Denkweisen, Beziehungen und Strukturen begründet sich also in der Neujustierung des Verhältnisses von Differenz und Gleichheit. Solidarität müsse hart erarbeitet werden, da nicht von einem geteilten Weltverständnis, gemeinsamen Interessen oder gemeinsamen Feinden ausgegangen werden könne.

2.2 Intersektionalität als kritische Analyse des Paradoxes von Gleichheit und Differenz

Intersektionalität ist zentraler Bestandteil Schwarzer[1] antirassistischer und feministischer Theoriebildung (Collins 2000; Combahee River Collective 1983; Crenshaw 1989; 1991). Übergreifendes Anliegen dieser Forschungsperspektive ist die Analyse der *Verwobenheiten* verschiedener Machtverhältnisse und Herrschaftsstrukturen, die zu spezifischen sozialen Positionierungen und Subjektivierungen von Schwarzen Frauen führen, die wiederum gesellschaftstheoretisch sichtbar gemacht und in die politische Praxis integriert werden müssen. Prägnant ausgedrückt ist dies bereits im Statement des *Combahee River Collective*[2]:

1 Bei der Großschreibung von Schwarz und der Kursivierung von *weiß*, die wir hier in diesem Text vornehmen, folgen wir Kelly (2019: 16). Schwarz wird als eine gruppenbezogene Selbstbezeichnung, verstanden zugleich als eine „sozialpolitische Kategorie“ groß geschrieben; *weiß* wird, verstanden als eine „Analysekategorie für unterdrückende Machtverhältnisse“, kursiviert (ebd.).

2 Das *Combahee River Collective* wurde 1974 als eine radikale Schwarze feministische Gruppe gegründet, die 1977 erstmals das Black Feminist Statement veröffentlichte. Der Name *Combahee River Collective* ist eine Hommage an Harriet Tubman, die während des amerikanischen Bürgerkriegs 1863 einen Angriff auf den Combahee River anführte – als erste Frau

„The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking“ (Combahee River Collective 1983: 264).

Das Zitat verdeutlicht eine Analyseperspektive, die rassistische, sexistische und heterosexistische Unterdrückung als mit Klassenverhältnissen verschränkt begreift. Zugleich expliziert es auch das Selbstverständnis Schwarzer feministischer und antirassistischer Theorie als eine *gesellschaftsverändernde Praxis,* die überhaupt erst durch eine Verschmelzung von Denken und Handeln generiert werden kann. Damit positionieren sich ihre Vertreterinnen* gegen elitistische Theoriebegriffe (vgl. Collins 2000; 2019) und machen ein Verständnis von Theorie stark, das danach strebt, eine Verbesserung der Situation von marginalisierten Menschen zu erreichen und ermächtigend zu wirken (Crenshaw 1989; 1991; Hancock 2007b; 2016; Jordan-Zachery 2007). Es geht also nicht allein um Sichtbarkeit, sondern darum, ausgehend vom Konzept der Intersektionalität gesellschaftliche und individuelle Befreiung zu denken (vgl. Jordan-Zachery 2007: 255f.), marginalisierte Perspektiven in den politischen Diskurs zu integrieren und die Bedürfnisse von intersektional marginalisierten Menschen im politischen Prozess adäquat zu adressieren (Hancock 2016: 10). Wie im Folgenden noch ausgeführt wird, erweisen sich hierfür insbesondere die Perspektiven von Schwarzen Frauen als zentral. Allerdings betont in diesem Zusammenhang Ange-Marie Hanckock (2016) die Existenz verschiedener Entwicklungspfade intersektionalen Denkens und verortet die Entwicklung von Intersektionalität nicht ausschließlich in der Schwarzen feministischen Theorie, sondern auch in Genealogien, die im Chicana und Latinx Feminismus liegen oder von Indigenous Women of Color und Frauen* aus dem globalen Süden entwickelt wurden. Auf diese Weise navigiert Hancocks *intellectual history* von Intersektionalität zwischen Positionen, die die Bedeutung des Schwarzen Feminismus für Intersektionalität betonen, ohne die Beiträge anderer, gleichfalls rassifizierter und marginalisierter Frauen* zu negieren. Zugleich betont sie simultan die Notwendigkeit, hierbei nicht einer ‚Beliebigkeitserzählung‘ von Intersektionalität als einem anschlussfähigen Meme zu verfallen, das dementsprechend auch von dominanten und herrschaftsaffizierten Positionen kooptiert werden kann (ebd.: 13).

Crenshaw betont insbesondere in ihrer Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt als eine Form von *struktureller Intersektionalität* die Notwendigkeit, den normativen Maßstab emanzipatorischer Politiken an der Ermächtigung bislang marginalisierter Schwarzer Frauen* und Frauen* of Color auszu-

und Schwarze. Im Zuge dessen konnte Tubman über 750 Sklav*innen befreien (vgl. Taylor 2017). Zu den Mitgliedern des *Combahee River Collectives* gehörten u.a. Barbara und Beverly Smith, Gloria Hull sowie Audre Lorde (Bow et al. 2017: 183).

richten. Hierbei zeigt Crenshaw (1991: 1245ff.) auf, wie Maßnahmen und Politiken, die das Überlappen verschiedener Bürden (beispielsweise das Ausgesetzsein mit häuslicher Gewalt in Kombination mit einem prekären Aufenthaltstitel und/oder Prekarisierung und Armut) nicht in den Blick nehmen, ihr Ziel des Gewaltschutzes zu verfehlen drohen, obwohl sie formal inklusiv und ‚differenzblind' formuliert sind.

Mit Intersektionalität geht Hancock (2016: 12) zufolge die ethische Verpflichtung einher, Wissen zu produzieren „that empowers those without power". Allerdings besteht gerade im Hinblick auf die Proliferation des Begriffs ‚Intersektionalität' und seine Entwicklung zu einem ‚Meme' die Gefahr, dass sein emanzipatorisches und gesellschaftsveränderndes Potential verloren geht (ebd.: 12f.; Jordan-Zachery 2007: 256).

Kimberlé Crenshaw (2011: 229), die den Begriff der Intersektionalität entscheidend geprägt hat, strebt danach, die Multiplizität und die Multidirektionalität von Machtverhältnissen analytisch anhand der widersprüchlichen Verschränkung von Differenz und Gleichheit an der Intersektion von Rassismus und Sexismus sichtbar zu machen (Crenshaw 1989: 139). Dieses Ziel verfolgt sie u.a. durch eine kritische Analyse der angewandten Rechtspraxis. Hierbei kann sie zeigen, dass eine Orientierung an ‚Gleichheit', verstanden im Sinne von ‚similarity', d.h. als ‚Ähnlichkeit', gerade nicht unmittelbar in ‚equality' in einem qualitativen, substanziellen und politikwissenschaftlichen Sinne von Gleichheit überführt werden kann. Vielmehr steht das Ausgehen von ‚Ähnlichkeit' einem solchen qualitativen Begriff von Gleichheit bisweilen sogar entgegen.

Ausgangspunkt intersektionaler Ansätze ist es, die Verwobenheiten von Machtverhältnissen herauszustellen. Dies steht auch im Zentrum von Crenshaws Kritik an einem „single axis framework", das dem Antidiskriminierungsrecht zu Grunde liegt und entweder auf Rassismus *oder* auf Sexismus fokussiert. Dabei, so zeigt es Crenshaw, werden jedoch Betroffene von rassistischer und/oder sexistischer Diskriminierung gerade nicht uneingeschränkt und umfassend geschützt. Denn ein alleiniger Fokus auf die Kategorie ‚Geschlecht' oder auf ‚Race' führt dazu, die spezifische Diskriminierung *als* Schwarze Frau zu verkennen, die gerade nicht in der Summe oder Addition der Diskriminierung von Schwarzen Männern und *weißen* Frauen besteht. Wie komplex die Beziehung zwischen Geschlecht und Rassifizierung ist, macht Julia S. Jordan-Zackery (2007) durch ihre rhetorische Frage „Am I a Black Women or a Woman Who is Black" deutlich. Auf diese könne es keine sinnvolle Antwort geben, da in der gelebten Erfahrung Schwarzsein und Frausein unseparierbar miteinander verwoben sind. Diese Verwobenheit in wissenschaftlichen Analysen einzufangen, stellt vor allem eine methodische Herausforderung dar, da sich die Frage stellt, welche Elemente multipler Identitäten auf welche Weise analytisch voneinander getrennt werden sollten und wer darüber entscheidet, wie diese Operationen vollzogen werden. Nicht zuletzt auf Grund

dieser methodologischen Herausforderungen drohe auch eine intersektionale Analyse in ein additives Verständnis von Geschlecht und Race zurückzufallen (vgl. ebd.: 259ff.).

Der Hinweis, dass mit Intersektionalität analytisch ‚mehr' eingefangen werden kann, als durch die Vorstellung einer ‚Addition' oder ‚Summierung' von verschiedenen Formen der Unterdrückung, findet sich in vielen Rezeptionen des Intersektionalitätskonzeptes (vgl. etwa Sauer/Wöhl 2008: 253f.; Winker/Degele 2009: 10; McCall 2005: 1787f.; Hardmeier/Vinz 2007: 24; Hancock 2007a: 65; Jordan-Zachery 2007: 259). Allerdings hat Ina Kerner bereits vor über zehn Jahren mit Bezug auf die Rezeption von Intersektionalität festgehalten, dass oft unklar bleibt, was dies konkret bedeutet. Intersektionalität steht, so Kerner (2009a: 45), in der „europäischen Diskussion als Chiffre für alle möglichen Weisen des machtdurchwirkten Zusammenspiels unterschiedlicher Differenz- bzw. Diversitätskategorien".

Deshalb haben wir uns dazu entschieden, im Folgenden das Verständnis von Intersektionalität als einem Paradox von Differenz und Gleichheit im Sinne Kimberlé Crenshaws genauer zu explizieren.[3] Im Kern dieses Paradoxes steht die These, dass Schwarze Frauen durch das Antidiskriminierungsrecht *aus verschiedenen und teils widersprüchlichen Gründen* benachteiligt werden (Crenshaw 1989: 148). So weist sie anhand der Einstellungspolitik von General Motors und dem Versagen der amerikanischen Gerichte im Fall *DeGraffenreid vs. General Motors* nach, dass es die Erfahrungen und sozialen Positionierungen von Schwarzen Männern und *weißen* Frauen sind, die universalisiert werden (ebd.: 141ff.): Indem eine verspätete Einstellung von Schwarzen Frauen von dem Gericht weder als rassistische Diskriminierung (Schwarze Männer waren schon zuvor beschäftigt) noch als Ungleichbehandlung auf Grund des Geschlechts (*weiße* Frauen waren ebenfalls schon länger im Unternehmen tätig) anerkannt wurde, handelt es sich um die *Nichtanerkennung einer Differenz*, die Schwarze Frauen spezifisch innerhalb der Gesellschaft und hier konkret an ihren Arbeitsplätzen verortet. Schwarze Frauen erscheinen hierbei Schwarzen Männern und *weißen* Frauen als zu ähnlich, als dass das Gericht bereit wäre, eine distinkte Form der Diskriminierung *als* Schwarze Frauen anzuerkennen (ebd.: 150).

Paradoxerweise argumentieren die Gerichte in anderen Fällen genau umgekehrt, so dass es Schwarzen Frauen andernorts verwehrt bleibt, eine universalisierende Position einzunehmen, die ‚die Frauen' oder ‚die Schwarzen' repräsentiert. In diesen Fällen gelten die Erfahrungen von Schwarzen Frauen weder als die Erfahrungen von Frauen noch von Schwarzen *per se*, sondern sie werden vielmehr als Ausnahmen und ‚Spezialfälle' gekennzeichnet. Infolgedessen verweigerten es die Gerichte Schwarzen Frauen, das Kollektivsubjekt

3 Für eine empirische intersektionale Analyse, die Crenshaws Paradox von Differenz und Gleichheit zum Ausgangspunkt nimmt, vgl. den Beitrag von Christopher Fritzsche in diesem Band.

der ‚Frauen' zu repräsentieren oder exemplarisch für die Gruppe der ‚Schwarzen' in ihrer Gesamtheit zu stehen (ebd.). In *Moore v. Hughes Helicopter* argumentierte ein Gericht, dass Schwarze Frauen nicht „als Frauen", sondern „nur [but only] als Schwarze Frauen" diskriminiert würden (ebd.: 144). Analog untersagte ein Gericht durch *Payne v. Travenol* Schwarzen Frauen, für alle Schwarzen Beschäftigten eine Diskriminierungsklage zu initiieren (ebd.: 146ff.). Die Erfahrungen Schwarzer Frauen erscheinen somit in den beiden letztgenannten Fällen nicht als Diskriminierung ‚der Frauen' oder ‚der Schwarzen' *per se*, sondern als spezifische Probleme einer besonderen (rechtspolitisch zu vernachlässigenden) Minderheit, die nicht vollumfänglich durch das Antidiskriminierungsrecht geschützt ist. In diesen Fällen führt somit gerade die *Nichtanerkennung der Gleichheit* der Schwarzen Frauen (mit *weißen* Frauen bzw. mit Schwarzen Männern) zu einer spezifischen Form ihrer Diskriminierung. Hierbei erscheinen Schwarze Frauen als zu verschieden, um stellvertretend alle Frauen oder alle Schwarzen repräsentieren zu können (vgl. Crenshaw 1989: 150).

Erst diese Zusammenführung der verschiedenen Rechtsfälle entfaltet das Paradox von Differenz und Gleichheit in Gänze: Im Fall *DeGraffenreid* verkannte das Gericht die spezifische soziale Positionierung Schwarzer Frauen – und damit die *Differenz* ihrer Erfahrungen. Hingegen verleugneten die Gerichte in den Fällen *Moore* und *Payne*, dass die Erfahrungen Schwarzer Frauen auch für die Gruppe ‚der Frauen' und ‚der Schwarzen' generalisier- und verallgemeinerbar sein können, so dass die *Gleichheit* Schwarzer Frauen mit anderen Frauen sowie mit Schwarzen Männern in Frage gestellt wurde (ebd.: 148). Das Gleichheits- und Differenz-Paradox der Intersektionalität fasst Crenshaw (1989: 149) dementsprechend zusammen: „Black women can experience discrimination in ways that are both similar to and different from those experienced by white women and Black men" (ebd.).

Aus ihrer Analyse entwickelt Crenshaw die Forderung, an Gleichheit oder an Differenz orientierte politische Positionierungen auf ihre normativen Ziele und Vorannahmen ebenso zu befragen wie hinsichtlich ihrer – intendierten wie unintendierten – Effekte. Solange das Verständnis von Rassismus und von Sexismus empirisch nur auf einem spezifischen – privilegierten – Teil, d.h. einem „Subset" von Positionen und Erfahrungen gründe, ist Politik und Recht nicht daran orientiert, die Lebensbedingungen derjenigen zu verbessern, die durch die Intersektion von verschiedenen Verhältnissen am stärksten marginalisiert sind (vgl. Crenshaw 1989: 150f.).

3 Die Rezeption intersektionaler und postkolonialer Perspektiven

Der auch in der deutschsprachigen Politischen und Feministischen Theorie intensiv rezipierte „Streit um Differenz“ warf die Frage nach dem Subjekt, der Geschichte sowie der epistemologischen Fundierung des Feminismus auf (Benhabib et al. 1993). In diesen intensiven Debatten über das Verhältnis von Differenz und Gleichheit spiegeln sich die Erkenntnisse intersektionaler und postkolonialer Analysen jedoch kaum wider. Eine Rekonstruktion dieser Debatte bietet Andrea Maihofer (1997: 157), die fünf Phasen der Debatte um Gleichheit und/oder Differenz identifiziert, ihre Ausprägung in Bezug auf das Recht darstellt und dabei die USA und Deutschland vergleichend betrachtet (ebd.: 156). In ihrer Genealogie wurde in der ersten Phase eine ‚Gleichbehandlung‘ von Frauen im Recht sowie in allen weiteren politischen und gesellschaftlichen Bereichen, gefordert, während in der zweiten Phase argumentiert wurden, dass die Anerkennung ihrer Verschiedenheit überhaupt erst die Voraussetzung für die Anerkennung von Frauen im Recht böte. In der dritten Phase habe die Notwendigkeit ‚geschlechtsdifferenzierten‘ wie ‚egalitären‘ Rechts (Maihofer 1997: 163) im Vordergrund gestanden. In der vierten und schließlich auch in der fünften Phase sei die Frage nach Gleichheit und/oder Differenz als Dilemma, das „von Fall zu Fall jeweils flexibel gehandhabt“ werden müsse (ebd.: 172) konzipiert. Die im ‚Streit um Differenz‘ aufgeworfenen Fragen um die Machtdurchtränktheit nicht nur von Subjektpositionen, von denen heraus Differenz und/oder Gleichheit eingefordert werden kann, sondern auch von den Grundlagen des Politischen und der Gesellschaft, werden durch die Betonung der Kontextachtung nicht geklärt.

Maihofers Ausführungen sind nicht nur exemplarisch für die lineare Periodisierung der Debatte, sondern auch für die Wirkmächtigkeit hegemonialer Denkmuster. Obwohl Maihofer (1997: 159) in ihren Ausführungen herausstellt, dass in den USA die Debatte um Differenzen *zwischen* Frauen bzw. zwischen verschiedenen Bürgerrechtsbewegungen schon deutlich früher eingesetzt habe, diskutiert sie Differenz ausschließlich als Geschlechterdifferenz zwischen ‚Frauen‘ und ‚Männern‘ Insgesamt prägen binäre Unterscheidungen weiterhin die Debatten, in der Differenz insbesondere als *Differenz zwischen den Geschlechtern* verortet wird.

Maihofer ist sich der Herausforderungen der Wissensproduktion über Differenz durchaus bewusst; sie betont sowohl die Gefahr der Ontologisierung und Essenzialisierung von Differenzen als auch der Unterstellung von Gemeinsamkeiten. Feministische Theorie und Praxis, so Maihofer, könnten die gleichen problematischen Logiken des ‚einen Maßstabes‘ reproduzieren, die sie in Bezug auf patriarchale Verhältnisse kritisieren (ebd.: 173).

Intersektionale und postkoloniale Perspektiven nehmen diese Ambivalenz als Ausgangspunkt, um das Zusammenwirken von Rassismus, Sexismus und anderen Formen der Hierarchisierung von Differenz in der Reproduktion von Ungleichheit zu untersuchen. Aber in ihrer Rezeptionsgeschichte zeigt sich auch die Macht logozentrischer Denkweisen, auch solche Perspektiven zu beeinflussen, die Binarisierung und Essenzialisierung angreifen wollen.

Queertheoretische dekonstruktivistisch orientierte Arbeiten zeigen beispielsweise auf, dass Intersektionalität auch als einer Form der Fundierung grundlegender Kategorien dienen kann (vgl. Lorey 2008; 2011a; 2011b; Dietze et al. 2007; vgl. auch Mohr in diesem Band). Isabell Lorey (2011b) geht davon aus, dass „Forderungen nach kategorialer Inklusion" zum Scheitern verurteilt sind, da sie „Konflikte und Kämpfe" eher stillstellen würden. Explizit zielt Loreys Kritik auf die deutschsprachige Theoriedebatte und die Auswahl und Fundierung grundlegender Kategorien für intersektionale Analysen. Dabei thematisiert Lorey (2011a: 210; vgl. 2011b: 109), dass sich diese Fragen von den Ursprüngen von Intersektionalität im *Black Feminism* und der *Critical Legal Theory* entfernt haben und befürchtet, dass diesen nur zu legitimatorischen Zwecken und im Sinne einer Immunisierung von Kritik Referenz erwiesen werde. Intersektionale Analysen müssten danach fragen, was grundlegenden Kategorien entgeht, anstatt zu fragen, welche Kategorien grundlegend sind. So könnte die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen sowie das Scheitern von Kategorien in den Blick rücken (Lorey 2011b: 102).

Auch Crenshaw (2011: 228) selbst zeigt mittels ihrer Analyse angewandter Rechtsdoktrinen, wie Recht soziale Beziehungen und gesellschaftliche Verhältnisse reifiziert und zugleich die dort wirksamen Machtbeziehungen und -dynamiken rationalisiert. Dabei geht sie, wie Lorey (2011a: 210; 2011b: 109) durchaus anerkennt, ebenfalls „von den Kämpfen aus". Die durch das Recht konkretisierten und naturalisierten sexistischen und rassistischen Machtbeziehungen müssten als kontingent und konstruiert betrachtet werden (Crenshaw 2011: 228.). Daher betont Crenshaw (1991: 1244f. FN 9, Übers. HM), dass Intersektionalität als ein „provisorisches Konzept" zu begreifen sei, welches „gegenwärtige Politiken mit Postmoderner Theorie" verbinden soll, um der Tendenz entgegenzuwirken, „Geschlecht und Race als ausgrenzend oder separierbar" zu begreifen.

Insofern liegt es nahe, Intersektionalität nicht als Gegensatz zu Loreys Theorem des ‚Entgehens' von Kategorien zu begreifen, sondern als eine andere Zugangsweise zu einer ähnlich definierten Problemlage. Die Differenz beider Positionen bleibt allerdings dahingehend bestehen, dass Lorey (2011b: 110) festhält, dass es „die vielfältigen sozialen Aufforderungen zur Vereindeutigung sind, die prekarisieren". Möglicherweise basiert ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen Loreys dekonstruktiven und queertheoretischem Zugang mit Crenshaws Zugang zu Intersektionalität auch deshalb, weil sich die von ihnen

anvisierten Fälle unterscheiden: Die zwangsweise und bisweilen zutiefst gewaltvolle Zuweisung einer Geschlechtsidentität in einem heteronormativen und binär kodierten System bei Lorey (und Butler) (vgl. Lorey 2011b: 112f.) sowie intersektionale Machtasymetrien und Benachteiligungen von Schwarzen Frauen, die im Rechtssystem an der Intersektion der beiden Diskriminierungsachsen Rassismus und Sexismus positioniert sind und deren Identität als Schwarze Frauen Crenshaw bereits voraussetzt und nicht in Frage stellt. Wie Jordan-Zachery (2007: 356f.) betont, liegt dies nicht daran, dass intersektionale Perspektiven in der Tradition von Crenshaw und des Combahee River Collectives den ‚Konstruktionscharakter' von Kategorien nicht anerkennen, sondern dass sie die realen politischen Konsequenzen solcher symbolischen und imaginären Unterscheidungen adressieren. Hierbei ermögliche Intersektionalität zugleich, die Essenzialisierung von Differenzen zu beenden (ebd.: 257).

Postkoloniale Ansätze betonen in ähnlicher Weise, dass ‚race', Klasse, Geschlecht, Sexualität oder Nationalität als Kategorien, mit und in denen Emanzipation gedacht werden könne, dekonstruiert werden müssen (Waller 2005: 119). Wie dies geschehen soll und welche Wissenspraktiken hier wegweisend seien, ist schon in dem 1989 von Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin herausgegebene Sammelband „The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures" ersichtlich, der paradigmatisch mit folgendem Absatz beginnt:

> „More than three-quarters of the people living in the world today have had their lives shaped by the experience of colonialism. It is easy to see how important this has been in the political and economic spheres, but its general influence on the perceptual frameworks of contemporary peoples is often less evident. Literature offers one of the most important ways in which these new perceptions are expressed and it is in their writing, and through other arts such as painting, sculpture, music, and dance that the day-to-day realities experienced by colonized peoples have been most powerfully encoded and so profoundly influential" (Ashcroft et al. 2004 [1989]: 1).

Die Alltagserfahrung der Kolonisierten, so nicht nur Ashcroft et al., würden den Grundstein für die Analyse postkolonialer Legate legen; ihre Erfahrungen, ihr Wissen und ihre Praktiken seien es, die nicht nur Unterdrückungsmechanismen verdeutlichen, sondern auch Alternativen aufzeigen könnten. Ausgangspunkt der Privilegierung des Standpunktes der Marginalisierten ist die Annahme, dass die epistemische Perspektive derjenigen, die sich in einer dominanten gesellschaftlichen Position befinden, dazu tendiert, ihre Dominanz zu legitimieren, während diejenigen, die sich am unteren Ende gesellschaftlicher Hierarchisierung befinden, potenziell ein klareres Verständnis der Strukturen ihrer Unterdrückung entwickeln können. Denn im Gegensatz zu den Privilegierteren würden sie über gelebte Erfahrung verfügen, die dazu genutzt werden könne, um die ordnende und hierarchisierende Macht zu erkennen und

zu verstehen. Dieses Verständnis könne von allen Individuen entwickelt werden, da es ein „achievement and not an ascription“ (Harding 2008: 120) sei. Allerdings sei es das Ergebnis eines kollektiven Prozesses kritischen Lernens und keine Eigenleistung (Stoelzler/Yuval-Davis 2002: 318).

Die Frage, was die Gruppe ausmacht, die sich auf einen solchen Prozess des kollektiven Lernens einlässt, ist eine der zentralen Debatten an denen sich die Herausforderungen von Differenz und Gleichheit, aber auch Solidarität, erkennen lassen. Einigkeit besteht dahingehen, dass Gruppen nicht aus dem bloßen Teilen einer sozialen Positionierung entstehen. Es gibt also keinen automatischen „Frauenstandpunkt“. Statt dass der Gruppe von außen ein gemeinsamer Status unterstellt wird, wird sie erst durch das kollektive Engagement im politischen Kampf zu einer „Gruppe für sich“ (ebd.: 317). Ausgehend von der marxistischen Vorstellung, wie die Entwicklung des Klassenbewusstseins und der Klassenkampf miteinander verflochten sind, sind Standpunktfeminist*innen, auf die sich postkoloniale Perspektiven beziehen, überzeugt, dass der politische Kampf immer gleichzeitig ein epistemischer Kampf ist (Harding 2008: 121). Dabei sind sie stark von Georg Lukács' Version des historischen Materialismus beeinflusst, in der das Proletariat als einzige soziale Klasse in der Lage ist, vollständig eine Klasse für sich zu werden, weil es die einzige Klasse ist, die nicht vom Kapitalismus profitiert und sich daher nicht an Privilegien klammert (ebd.: 115; Loomba 2015: 46). Postkoloniale Feminist*innen praktizieren daher eine Politik der Verortung, die Kämpfe als kontextspezifisch, aber nicht kontextgebunden versteht. Kritische Praktiken der Solidarität werden als auf Dialog aufbauend verstanden, der das gegenseitige Lernen ermögliche (Mohanty 2003). Wie dieser Dialog entstehen kann und welche Herausforderungen ein koalitionales Verständnis von Solidarität bedeutet, ist eines der zentralen Diskussionsthemen des postkolonialen Feminismus (vgl. Leinius 2019; 2020).

Auch für Crenshaw (1991: 1297) ist Identität ein wichtiger Ort von Widerstand für Angehörige von unterdrückten Gruppen, da er positive Selbstidentifikation ermögliche. Deshalb hält Crenshaw es für notwendig, dass entmächtigte Gruppen eine Politik der sozialen Verortung verteidigen, um politisch handeln zu können, statt eine solche Positionierung aufzugeben (ebd.). Sie wendet sich gegen eine ‚vulgärkonstruktivistische‘ Position, die die Relevanz sozialer Kategorisierungen mit dem Hinweis auf deren konstruktiven Charakter bestreitet und sich dementsprechend auch gegen die politische Organisierung als Frauen oder als Schwarze ausspricht. Kategorisierungen wie Geschlecht oder Race würden als gesellschaftliche Verhältnisse eine Bedeutung gewinnen, die gerade nicht durch den Verweis auf ihre soziale Konstruktion dispensiert werden können (ebd.: 1296f.).

Sowohl Crenshaws intersektionale Perspektive als auch postkoloniale Perspektiven unterstreichen, dass Kategorisierungs- und Benennungsprozesse nicht einseitig verlaufen, sondern dass subversive Prozesse von Widerstand

und Aneignung möglich sind, die allerdings immer auch in hegemoniale Machtrelationen eingebunden bleiben. Homi Bhabha hat dies im Kontext der europäischen Kolonialpolitik für die ‚mimic men' aufgezeigt, von denen die Internalisierung europäischer Werte und Normen als Beweis des Erfolgs der kolonialen Zivilisierungsmission erwartet wurde, die aber aufgrund der kolonialen Notwendigkeit, Hierarchisierung aufrecht zu erhalten, niemals vollkommen Gleichheit erlangen konnten: „[C]olonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, *as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*" (Bhabha 1994: 122, Herv. i. O.). Die konstitutive Differenz, die in kolonialen Logiken nicht erfasst werden kann und die notwendigerweise verbleibt, ist gleichzeitig Effekt der Unterdrückung als auch Grund für Widerstand. Die Betonung der machtdurchtränkten Ambivalenz des gleichzeitigen Begehrens von Gleichheit und Differenz machen postkoloniale Konzepte wie Hybridität und Diaspora so wirkmächtig und stehen gleichzeitig gegen romantisierende Vorstellungen von Zugehörigkeit oder ‚vulgärkonstruktivistische' Positionen. Das Denken über die Ambivalenzen der Subjektkonstitution unter den Bedingungen globaler Kolonialität haben sie damit enorm vorangebracht.

Dennoch haben solche vereinfachende Positionen Konsequenzen im nationalstaatlichen Kontext, insbesondere in der Rechtsprechung. Um dies zu illustrieren, greift Crenshaw (1991: 1297f.) auf die Analyse kanonischer Rechtsprechung zum Rassismus zurück, etwa den Fall *Plessy v. Ferguson*[4], der 1896 in den USA die ‚separate but equal'-Doktrin und die darauf basierende Segregation für verfassungskonform erklärte. Der Kläger, Homer Plessy, hatte versucht, die ‚separate but equal'-Doktrin zu erschüttern, war jedoch gescheitert. Seine Argumente beruhten auf der Unterscheidung von zwei Formen der Machtausübung durch Kategorisierung: Einerseits die Macht der Kategorisierung an sich (1) sowie die Effekte der materiellen gesellschaftlichen Auswirkungen von Kategorisierungen (2). Crenshaw argumentiert, dass im Fall *Brown v. Board of Education*[5] die Konzentration der Beschwerdeführenden auf die Kritik der diskriminierenden Konsequenzen von Kategorisierungen sowie deren negative Auswirkungen auf Schwarze Schulkinder erfolgreich war. Die Argumentation, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen Schwarz und *weiß* selbst, auf der diese Ungleichbehandlungen beruhten, letztlich inkonsistent gewesen sei, habe sich hingegen als schwächer erwiesen (ebd.: 1298). In Bezug auf die Schwarze Community argumentiert Crenshaw daher, dass nicht die Kategorisierung selbst, sondern vielmehr deren Folgen problematisch

4 Vgl. https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/163/537 [Zugriff: 11.08.2020].

5 Die Entscheidung Brown v. Board of Education, mit der der U.S.-Supreme-Court 1954 die ‚separate but equal'-Doktrin und die damit verbundene Segregation als verfassungswidrig erklärte, fasste fünf ähnliche Fälle unter einer Klammer zusammen und gilt als ein Meilenstein der Rechtsprechung. Vgl. https://www.uscourts.gov/educational-resources/educational-activities/history-brown-v-board-education-re-enactment [Zugriff: 11.08.2020].

sind: Denn die Konsequenz von Kategorisierung sind spezifische Verletzbarkeiten. Anhand des Falls der Senatsanhörung von Anita Hill[6] im Rahmen des Nominierungsverfahrens von Clarence Thomes zum Richter am Supreme Court, den Hill beschuldigte, sie im Rahmen ihrer gemeinsamen Arbeitsbeziehungen, in der er als ihr Supervisor fungierte, sexuell belästigt zu haben, zeigt Crenshaw (1991: 1298f.) auf, wie die Position einer Schwarzen Frau ‚unerzählbar' gemacht wurde: Hierfür macht Crenshaw nicht zuletzt die Essentialisierung von Schwarzsein und die Essentialisierung von Frausein durch die antirassistische und die feministische Bewegung verantwortlich. Sie unterstreicht daher die politische Notwendigkeit, die konkreten Auswirkungen spezifischer sozialer Positionierungen zu analysieren und zu berücksichtigen. Spivak argumentiert ähnlich und zeigt, wie die spezifische Position von Frauen in antikolonialen Widerstandsbewegungen nicht gehört wurde und wie insgesamt die Kämpfe von Frauen und Minderheiten an den Rand gedrängt wurden (Spivak 1988). Die Abwesenheit ihrer Subjektposition in feministischen wie antirassistischen Diskursen führe dazu, dass Schwarze Frauen dazu gezwungen wären, sich einer Logik des Entweder-oder zu unterwerfen, die sie in beiden Bewegungen marginalisiere.

Sowohl postkolonial-feministische als auch intersektionale Forscher*innen fordern daher eine koalitionale Perspektive auf ‚Identitätspolitiken'. Grundlage hierfür ist die Feststellung, dass Identitäten multidimensional konstituiert sind. Crenshaw betont dabei die Notwendigkeit, innerhalb von Gruppen über Marginalisierungen zu sprechen und diese zu kritisieren und nach der spezifischen Positionierung der intersektionalen ‚Gruppenidentität' und den damit verbundenen Ausschlüssen zu fragen. Sie hält es für fruchtbarer, danach zu fragen, wo und wie verschiedene Kategorien identitätspolitisch interagieren, als Kategorisierungen an sich herauszufordern (Crenshaw 1991: 1299). Das Problem mit Identitätspolitiken bestehe also nicht darin, dass diese unüberbrückbare Differenzen zwischen Gruppen schaffen oder festschreiben, sondern dass bestimmte Formen von Identitätspolitik Differenzen *innerhalb* einer Gruppe ignorieren und übergehen (Crenshaw 1991: 1242) Dies erweist sich vor allem deshalb als problematisch, weil Erfahrungen nicht allein durch Geschlecht, sondern auch durch andere soziale Verhältnisse wie Klassenverhältnisse und Rassifizierungsprozesse geprägt sind (ebd.).

6 Anita F. Hill ist eine Schwarze Juraprofessorin, die 1991 den Schwarzen Richter Clarence Thomas im Zuge seines Nominierungsverfahrens zum Richter für den Supreme Court beschuldigte, sich ihr gegenüber sexuell übergriffig verhalten zu haben (vgl. für Einordnungen des Falls Collins 2019: 131ff.; Fraser 2001).

4 Intersektionale und postkoloniale Wege der Emanzipation

Intersektionale und postkoloniale Perspektiven setzen an der Differenz zwischen Individuen und Gruppen an. Sie streben danach, die Konstitution, Funktionsweise und Wirkmächtigkeit von Ungleichheit und Hierarchien (re-)produzierende Differenzen aufzudecken und Strategien des Überlebens zu schaffen, die diese Differenzen als stärkendes Band für Solidarität zwischen jenen nutzen, die in hegemonialen Logiken marginalisiert und verAndert werden. Dabei formulieren sie nicht nur Kritik, sondern arbeiten aktiv daran, eine andere Welt zu schaffen, in der sich alle entfalten können (Lorde 1984: 112). Dabei besteht allerdings ein Unterschied zwischen intersektionalen und postkolonialen Perspektiven dahingehend, dass letztere Solidarität notwendigerweise als grenzüberschreitend fassen, da unterdrückende Strukturen von Macht und Herrschaft transnational seien (Mohanty 2002), während intersektionale Perspektiven bisweilen stärker auf lokale Geografien fokussieren (vgl. Kerner 2010).

Um eine Welt zu schaffen, in der „alle atmen können“ (vgl. Thompson/ Loick 2020), können allerdings, wie Audre Lorde feststellt, die Instrumente des Herrschenden nicht dienen, „for the master’s tools will never dismantle the master’s house (Lorde 1984: 112). Im Sinne einer kritischen (Selbst-)Reflexion sind solche als Schlüsselsätze begriffene Aussagen in intersektionalen und postkolonialen Debatten ebenso dem Hinterfragen ausgesetzt wie alle angenommen Wahrheiten. Gayatri Spivak unterstreicht in diesem Zusammenhang die Kontextabhängigkeit aller Artikulationen und betont, dass keine Aussage dazu dienen sollte, die eigene intellektuelle Arbeit und Positionierung zu ersetzen:

> „But this issue of having only a tainted methodology with which to work, I find that to be completely ok. You work with what you can: an affirmative sabotage. When Audre Lorde said that you can’t break down the master’s house with the master’s tools, she was extremely angry because of the treatment she had received at NYU. A thing like ‚The subaltern cannot speak‘ – these are enraged declarations. Many take it as an excuse for avoiding homework. ‚No, no, we don’t have to read any of the master’s tools. No, the house will not be broken down.‘ Lorde was not giving a formula for saving intellectual labour. […] Don’t accuse them, don’t excuse them, use them for something which they were not made for“ (Davis et al. 2019: 69).

Ähnlich wie Crenshaw mit Bezug auf das Recht verfährt, verfolgt Spivak die Strategie einer „affirmativen Sabotage“: Sich bewusst sein, wie die Konzepte, Theorien und Perspektiven, die genutzt werden, um emanzipatorische Transformation voranzutreiben, in Herrschaft und Unterdrückung verwickelt sind, und daran arbeiten, sie anders zu verwenden, ins Gegenteil zu verkehren, und

zu nutzen, um alternative Formen des Zusammenlebens zu imaginieren. In einer postkolonialen Welt gibt es keine reine, herrschaftsfreie Position, von der aus die Welt verändert werden kann. Auch die Instrumente der intersektionalen und postkolonialen Analyse können herrschaftsaffirmierend eingesetzt, depolitisiert, und ihres Kontexts entrissen werden. Die Rezeptionsgeschichte beider Perspektiven zeigt dies deutlich. Anstatt sich wissenschaftlich, politisch und moralisch unangreifbar zu machen, sind sie daher eine Einladung, einfache Antworten zu verwerfen, tiefer zu graben, sich selbst zu hinterfragen und den kollektiven Austausch zu wagen. Wir können nur mit und in den Strukturen beginnen, die uns gegeben sind; der *double bind* ist sowohl Ausgangspunkt als auch Antrieb für eine kritische (Politik-)Wissenschaft, die Macht und Herrschaft in Frage stellt, ohne sich selbst der Kritik zu entziehen.

Literatur

Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (2004 [1989]): The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures. London: Routledge.

Bahri, Deepika (1995): Once More with Feeling: What is Postcolonialism? In: ARIEL – A Review of International English Literature 26, 1, S. 51–82.

Becker-Schmidt, Regina (2019): Produktion – Reproduktion: kontroverse Zugänge in der Geschlechterforschung zu einem verwickelten Begriffspaar. In: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hrsg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 65–76.

Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): Der Streit um Differenz. Frankfurt am Main: Fischer.

Bhabha, Homi K. (1994): The Location of Culture. New York: Routledge.

Bilge, Sirma (2013): Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. In: Du Bois Review 10, 2, S. 405–424.

Blaser, Mario (2010): Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond. Durham: Duke University Press.

Bow, Leslie/Brah, Avtar/Goeman, Mishuana/Harriford, Diane/Keating, Analouise/Lin, Yi-Chun Tricia/Pérez, Laura/Thompson, Becky/Peterson, Zenaida/Willoughby-Herard, Tiffany et al. (2017): Combahee River Collective Statement: A Fortieth Anniversary Retrospective. In: Frontiers: A Journal of Women Studies 38, 3, S. 164–189.

Bührmann, Andrea D. (2009): Intersectionality – ein Forschungsfeld auf dem Weg zum Paradigma? Tendenzen, Herausforderungen und Perspektiven der Forschung über Intersektionalität. In: Gender: Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 2, S. 28–44.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie: Eine Kritische Einführung. Bielefeld: transcript.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2009): Mission Impossible: Postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum? In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene

(Hrsg.): Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen. Bielefeld: transcript, S. 303–329.
Chebout, Lucy N. (2011): Wo ist Intersectionality in bundesdeutschen Intersektionalitätsdiskursen? Exzerpte aus dem Reisetagebuch einer Travelling Theory. In: Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hrsg.): Intersektionalität zwischen Gender und Diversity: Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 43–57.
Chakrabarty, Dipesh (2000): Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press.
Cho, Sumi/Crenshaw, Kimberlé/McCall, Leslie (2013): Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. In: Signs 38, 4, S. 785–810.
Collins, Patricia Hill (2000): Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.
Collins, Patricia Hill (2019): Intersectionality as Critical Social Theory. Durham: Duke University Press.
Combahee River Collective (1983): A Black Feminist Statement. In: Smith, Barbara (Hrsg.): Home girls: A Black feminist anthology. New York: Kitchen Table-Women of Color Press, S. 264–274.
Coronil, Fernando (2004): Latin American postcolonial studies and global decolonization. In: Lararus, Neil (Hrsg.): The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies. Cambridge: Cambridge University Press, S. 221–240.
Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. In: University of Chicago Legal Forum 1989, S. 139–167.
Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: Stanford Law Review 43, 6, S. 1241–1299.
Crenshaw, Kimberlé (2011): Postscript. In: Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (Hrsg.): Framing Intersectionality. Farnham/Burlington: Ashgate, S. 221–233.
Davis, Angela/Spivak, Gayatri Chakravorty/Dhawan, Nikita (2019): Planetary Utopias: Angela Davis and Gayatri Chakravorty Spivak in conversation with Nikita Dhawan. In: Radical Philosophy 2, 5, S. 67–78.
de la Cadena, Marisol (2010): Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‚Politics‘. In: Cultural Anthropology 25, 2, S. 334–370.
Dhawan, Nikita (2014): Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment In: Dhawan, Nikita (Hrsg.): Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen, Berlin and Toronto: Barbara Budrich Publishers, S. 19–78.
Dhawan, Nikita (2019): Die affirmative Sabotage der Aufklärung: Die postkoloniale Zwickmühle. In: Zeitschrift für Politik 66, 2, S. 183–198.
Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2007): „Checks and Balances." Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory. In: Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Antje/Palm, Kerstin (Hrsg.): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen: Barbara Budrich, S. 107–139.

Erel, Umut/Haritaworn, Jin/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Klesse, Christian (2008): On the Depoliticisation of Intersectionality Talk: Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies. In: Kuntsman, Adi/Miyake, Esperanza (Hrsg.): Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality. York: Raw Nerve Books, S. 265–292.

Erel, Umut/Haritaworn, Jinthana/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Klesse, Christian (2007): Intersektionalität oder Simultanität?! Zur Verschränkung und Gleichzeitigkeit mehrfacher Machtverhältnisse – eine Einführung. In: Hartmann, Jutta/Klesse, Christian/Wagenknecht, Peter/Fritzsche, Bettina/Hackermann, Kristina (Hrsg.): Heteronormativität: Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht. Wiesbaden: VS, S. 239–250.

Escobar, Arturo (2004): Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-Globalisation Social Movements. In: Third World Quarterly 25, 1, S. 207–230.

Fink, Elisabeth (2018): Transnationaler Aktivismus und Frauenarbeit. Social Movement Unionism in Bangladesch. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Go, Julian (2016): Postcolonial Thought and Social Theory. New York: Oxford University Press.

Grieco, Kyra (2016): Motherhood, Mining and Modernity in the Peruvian Highlands: from Corporate Development to Social Mobilization. In: Mageza-Barthel, Rirhandu/Dhawan, Nikita/Fink, Elisabeth/Leinius, Johanna (Hrsg.): Negotiating Normativity: Postcolonial Appropriations, Contestations, and Transformations. New York: Springer, S. 131–146.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen? In: Hess, Sabine/Langreiter, Nikola/Timm, Elisabeth (Hrsg.): Intersektionalität revisited: Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. Bielefeld: transcript, S. 15–52.

Hancock, Ange-Marie (2007a): When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm. In: Perspectives on Politics 1, 5, S. 63–79.

Hancock, Ange-Marie (2007b): Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. In: Politics & Gender 3, 2, S. 248–254.

Hancock, Ange-Marie (2016): Intersectionality: An Intellectual History. New York: Oxford University Press.

Harcourt, Wendy (2016): The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice. London: Palgrave Macmillan.

Harding, Sandra (2008): Sciences From Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities. Durham/London: Duke University Press.

Hardmeier, Sibylle/Vinz, Dagmar (2007): Diversity und Intersectionality. Eine kritische Würdigung der Ansätze für die Politikwissenschaft. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 16, 1, S. 23–33.

Huggan, Graham (2001): The Postcolonial Exotic: Marketing the margins. London: Routledge.

Jordan-Zachery, Julia S. (2007): Am I a Black Woman or a Woman Who Is Black? A Few Thoughts on the Meaning of Intersectionality. In: Politics & Gender 3, 2, S. 254–263.

Kerner, Ina (2009a): Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus. In: Feministische Studien 27,1, S. 36–50.

Kerner, Ina (2009b): Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Kerner, Ina (2010): Verhält sich intersektional zu lokal wie postkolonial zu global? Zur Relation von postkolonialen Studien und Intersektionalitätsforschung. In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hrsg.): Postkoloniale Soziologie: empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld: transcript, S. 237–258.
Kerner, Ina (2017): Relations of difference: Power and inequality in intersectional and postcolonial feminist theories. In: Current Sociology 65, 6, S. 846–866.
Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.) (2008): ÜberKreuzungen: Fremdheit, Ungleichheit, Differenz. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Knapp, Gudrun-Axeli (2008): „Intersectionality“ – ein neues Paradigma der Geschlechterforschung? In: Casale, Rita/Rendtorff, Barbara (Hrsg.): Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung. Bielefeld: transcript, S. 33–53.
Knapp, Gudrun-Axeli (2013): Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität“. Überlegungen zu Interferenzen von „Geschlecht“, „Klasse“ und anderen Kategorien sozialer Teilung. In: Erwägen Wissen Ethik 24, 3, S. 341–354.
Leinius, Johanna (2019): Feministische Solidarität als Kosmopolitik. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 28, 2, S. 81–94.
Leinius, Johanna (2020): Constructing Cosmopolitical Solidarities in Feminist Encounters. Open Gender Journal 4. https://doi.org/10.17169/ogj.2020.72
Levinas, Emmanuel (2002 [1961]): Totalität und Undendlichkeit: Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
Loomba, Ania (2015): Colonialism/Postcolonialism: Third Edition. London/New York: Routledge.
Lorey, Isabell (2008): Kritik und Kategorie. https://transversal.at/transversal/0806/lorey/de?hl=Lorey [Zugriff: 10.11.2020].
Lorey, Isabell (2011a): Streit um Differenz, revisited. Kontingente Grundlagen und gründendes Entgehen. In: Binder, Beate/Kerner, Ina/Kilian, Eveline/Jähnert, Gabriele/Nickel, Hildegard-Maria (Hrsg.): Travelling Gender Studies: Grenzüberschreitende Wissens- und Institutionentransfers. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 203–219.
Lorey, Isabell (2011b): Von den Kämpfen aus. Eine Problematisierung grundlegender Kategorien. In: Hess, Sabine/Langreiter, Nikola/Timm, Elisabeth (Hrsg.): Intersektionalität revisited: Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. Bielefeld: transcript, S. 101–116.
Lorde, Audre (1984): Sister Outsider: Essays and Speeches. Freedom: Crossing Press.
Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (Hrsg.) (2010): Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: Springer VS.
Maihofer, Andrea (1997): Gleichheit und/oder Differenz. Zum Verlauf einer Debatte. In: Sauer, Birgit/Kreisky, Eva (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 155–176.
Mauer, Heike (2018): Intersektionalität und Gouvernementalität: Die Regierung von Prostitution in Luxemburg. Opladen: Barbara Budrich.
McCall, Leslie (2005): The Complexity of Intersectionality. In: Signs 30, 3, S. 1771–1800.

Mohanty, Chandra Talpade (1991): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hrsg.): Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press, S. 51–80.

Mohanty, Chandra Talpade (2002): „Under Western Eyes“ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society 28, 2, S. 499–535.

Mohanty, Chandra Talpade (2003): Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham: Duke University Press.

Pratt, Marie Louise (1992): Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.

Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen: Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript.

Sandilands, Catriona (1999): The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sauer, Birgit (2012): Intersektionalität und Staat. Ein staats- und hegemonietheoretischer Zugang zu Intersektionalität. http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Sauer.pdf [Zugriff: 15.07.2020].

Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (2008): Governing Intersectionality. Ein kritischer Ansatz zur Analyse von Diversitätspolitiken. In: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.), ÜberKreuzungen: Fremdheit, Ungleichheit, Differenz. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 249–273.

Shiva, Vandana (1988): Staying Alive: Women, Ecology and Development. London: Zed Books.

Soiland, Tove (2008): Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie. http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/viewArticle/694/702 [Zugriff: 19.11.2010].

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. London: Macmillan, S. 271–313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside the Teaching Machine. New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Other Asias. Malden: Blackwell Publishing.

Stoelzler, Marcel/Yuval-Davis, Nira (2002): Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination. In: Feminist Theory 3, 3, S. 315–333.

Taylor, Keeanga-Yamahtta (2017): How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective. Chicago: Haymarket Books.

Thompson, Vanessa E./Loick, Daniel (2020): Was tun, damit alle atmen können? https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-und-polizeigewalt-was-tun-damit-alle-atmen-koennen.2162.de.html?dram:article_id=478082 [Zugriff: 20.08.2020].

Waller, Marguerite (2005): „One Voice Kills Both Our Voices“: „First World“ Feminism and Transcultural Feminist Engagement. In: Waller, Marguerite/Marcos, Sylvia (Hrsg.): Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization. New York/Houndsmills: Palgrave Macmillan, S. 113–142.

Waller, Marguerite/Marcos, Sylvia (2005): Introduction. In: Waller, Marguerite/Marcos, Sylvia (Hrsg.): Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization. New York/Houndsmills: Palgrave Macmillan, xix–xxxi.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: transcript.
Ziai, Aram (2010): Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“. In: Peripherie 120, 30, S. 399–426.

Queere Intersektionalität? Kritik und Transformation gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse

Laura Mohr

1 Gesellschaftlich-kapitalistische Verhältnisse

„Das Ganze, um das es gehen soll,
nennen wir also ‚Kapitalismus'."
(Wolter 2019: 10)

Kapitalismus drückt sich nicht nur in ökonomischen Organisations-, sondern auch in zwischenmenschlichen Beziehungsweisen aus. Kapitalistische Logiken sind in vielfältigen Verhältnissen von allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft internalisiert und werden in eben jenen stetig (re)produziert (Voß 2019a: 107). Ein Verständnis von Kapitalismus als reiner Wirtschaftsform ist daher unterkomplex und unzureichend, um historische Entwicklungen, Prozesse und Dynamiken sowie die daraus hervorgegangenen gegenwärtigen Lebensrealitäten analytisch zu erfassen. Emanzipative Gesellschaftskritik steht vielmehr vor der Aufgabe, die strukturelle Ganzheit von Kapitalismus beziehungsweise den als Normalität gerahmten, interdependenten Komplex von Macht-, Dominanz-, Unterdrückungs-, Ausbeutungs-, Diskriminierungs- und Gewaltverhältnissen offenzulegen und Alternativen aufzuzeigen (Wolter 2019: 10). Hinzu kommt, dass auch Kritiken und Utopien nicht außerhalb kapitalistischer Verhältnisse, sondern vielmehr als Teil derselben entstehen. Die Transformation von Verhältnissen, denen alle angehören, verlangt, diese Verhältnisse gleichzeitig anzuerkennen und abzulehnen.

Im Rahmen dieses Artikels wird argumentiert, dass die Verbindung queerer und intersektionaler Perspektiven entscheidendes Potential für diese Gleichzeitigkeit birgt. Im Fokus stehen vor diesem Hintergrund ausgewählte Beiträge entsprechender deutschsprachiger Diskurse: Als Ausgangspunkt dient einerseits die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Intersektionalität und Queerer Theorie von Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis (2007). Ziel der darin angestellten Überlegungen ist es, beide Ansätze „füreinander als *korrektive Methodologie* produktiv zu machen" (Dietze

et al. 2007: 108, Herv. i. O.) und so eine *„queer intersectionality* oder *intersectional queer theory"* (ebd.: 10, Herv. i. O.) zu skizzieren. Neben dieser ursprünglichen Idee, das wechselseitige Potential beider Perspektiven auszuloten, werden andererseits ausgewählte Aspekte des von Christopher Sweetapple (2018b) herausgegebenen Sammelbandes *The Queer Intersectional in Contemporary Germany. Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics* besprochen. In den darin zusammengeführten Perspektiven wird die Bezeichnung queere Intersektionalität mit Blick auf ein „multicentric, theoretical and political movement" (Sweetapple 2018a: 15) verwendet, dessen Akteur*innen sich mit der Synthese antikapitalistischer, antirassistischer und radikal queerfeministischer Perspektiven sowie mit möglichen Formen von Solidarität befassen (ebd.: 15f., 18). Queere Intersektionalität beziehungsweise intersektionale Queerness, wie sie im Folgenden diskutiert wird, richtet sich nicht auf die Addition queerer Einflüsse zu intersektionalen Ansätzen oder vice versa. Vielmehr gelten beide Terminologien als austauschbar und verweisen gleichermaßen auf ein wechselseitiges Inbeziehungsetzen entsprechender Perspektiven.

Das in diesem Artikel entwickelte Verständnis queerer Intersektionalität bietet keine umfassende Abbildung queerer oder intersektionaler Diskurse. Die hier vorgeschlagene Perspektive ist eine partikulare, die sich aus dem eingangs kurz dargelegten Verständnis von Kapitalismus als Ganzheit gesellschaftlicher Verhältnisse und dem Ziel, diese nicht nur zu kritisieren, sondern auch ihre Veränderung zu imaginieren, ergibt. Dabei wird eine in erster Linie theoretische Perspektive auf Grundlage der Relektüre queerer und intersektionaler wissenschaftlicher Beiträge entwickelt. An einigen Stellen fließen vor dem Hintergrund der Interdependenz politischer Bewegungsgeschichte und Theoriebildung auch aktivistische Positionen mit ein. Ziel des folgenden Beitrags ist es, das wechselseitige Potential queerer und intersektionaler Perspektiven für eine emanzipative Gesellschaftskritik und -gestaltung in den Fokus zu rücken.

In Abschnitt 2 wird zunächst eine kurze Verortung queerer und intersektionaler Ansätze in gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatten und gesellschaftswissenschaftlichen Diskursen in Deutschland vorgenommen. Entgegen der dort vorherrschenden weitgehenden Marginalisierung wird im Rahmen dieses Beitrags für die gesamtgesellschaftliche Relevanz entsprechender Perspektiven argumentiert. Vor diesem Hintergrund wird das Grundverständnis queerer Intersektionalität kurz skizziert und damit werden politische Solidarität und Transformation als zentrale Begriffe der folgenden Argumentation gekennzeichnet. In Abschnitt 3 werden die Ursprünge queer-intersektionaler Bewegungsgeschichte(n) in den USA und Diskrepanzen anschließender Veränderungsprozesse beleuchtet. Anhand des *Whitewashings* queerer Perspektiven wird ein Spannungsfeld der Bedeutung und Beanspruchung von queer umrissen. Dementgegen zeigt die anschließende Darstellung der intersektionalen Praxen des radikalen queeren ‚m/othering' (Gumbs 2016b) und des ‚nurturing'

(Lorde 2015 [1984]) Verknüpfungen von Kritik und Transformation herrschender Verhältnisse auf. In Abschnitt 4 folgt eine Betrachtung jener herrschenden Verhältnisse, die sich als Normalität etabliert haben. Durch eine queer-intersektionale Kritik werden Kategorien, Zuschreibungen und Normen auf ihre impliziten Gewaltformen hinterfragt. Hierüber wird die zentrale Unterscheidung zwischen Benennungen und Selbstbenennungen herausgearbeitet. Entgegen dem wissenschaftlichen wie sozialen Blick auf die*den*das Andere wird für eine Praxis des umgekehrten Explizierens plädiert, um zu zeigen, dass Normen und Privilegien miteinander einhergehen. In Abschnitt 5 werden diese Überlegungen im Kontext der Frage nach politischer Solidarität erweitert und dabei das Verhältnis von Privilegien und Differenzen in den Fokus gerückt. Die darüber gewonnene Vorstellung, was es bedeutet, Verhältnisse zu solidarisieren, wird schließlich mit Bini Adamczaks (2017) beziehungstheoretischer Perspektive verknüpft: Es wird argumentiert, dass diese eine wertvolle Erweiterung queerer Intersektionalität darstellt, da ihre Konzeption die Praxis des Queerens nicht nur fordert, sondern bereits anwendet und dabei auf die Solidarisierung und Transformation von Beziehungsweisen zielt. In Abschnitt 6 werden die wesentlichen Bereicherungen queerer Intersektionalität durch Adamczaks Perspektive zusammengeführt und auf dieser Grundlage das Potential queerer Intersektionalität als emanzipative und antikapitalistische Kritik und Transformation gesellschaftlicher Normalzustände abschließend erläutert.

2 Queere Intersektionalität: Erste Verortung

„[…] eine Perspektive, die […] queere […] Epistemologien
auf explizit intersektionale Füße stellt“
(Dietze et al. 2007: 111)

Entgegen der in hegemonialen privilegiert(er)en Positionen mehr oder minder stark angenommenen und artikulierten wissenschaftlichen Irrelevanz queerer und intersektionaler Analysen in und für Deutschland ist der Ausgangspunkt dieses Artikels die Annahme der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung entsprechender Perspektiven. Wie und worüber (kein) Wissen erzeugt wird, beeinflusst, was gesellschaftlich wahrgenommen und was marginalisiert wird. Wissenschaftliche Diskurse und politisches Erinnern tragen zu dominanten Narrativen und damit zu der Konstruktion eines Geschichts- und gesellschaftlichen Selbstverständnisses bei, das zu einer vermeintlichen Wahrheit objektiviert

wird.[1] Queere und intersektionale Perspektiven verbindet im deutschen*[2] Kontext der Umstand, dass ihnen in gesellschaftlichen Debatten sowie in gesellschaftswissenschaftlichen Diskursen keine zentrale Bedeutung eingeräumt wird. Im Unterschied zu vielen historisch wie gegenwärtig hegemonialen Diskursen handelt es sich in beiden Fällen um theoretisches und praktisches Wissen, das nicht genuin durch *weiße*[3] und maskuline Blicke geprägt wurde und wird.

Queere Denk- und Handlungsweisen, also beispielsweise lesbische, schwule, trans*, inter*, nicht-binäre oder gender-fluide Perspektiven, werden in ihrer Bedeutung nicht selten auf Identitätspolitiken reduziert und in ihrer vermeintlichen (Ir-)Relevanz auf subkulturelle Kontexte beschränkt. Emma Dowling, Silke van Dyk und Stefanie Graefe (2017: 412, Herv. i. O.) sprechen im Zuge jüngerer gesellschaftlicher Debatten um Identitätspolitiken von einem *„Mehrheiten-Minderheiten-Argument"*, in dem „der Linken" – „womit von Linksliberalen über (autonome) soziale Bewegungen bis hin zu Poststrukturalist*innen alles gemeint sein kann" – vorgeworfen wird, „dass die Kämpfe kleiner Gruppen die Interessen der Mehrheit an den gesellschaftlichen Rand gedrängt hätten":

> „Die Annahme, die Linke habe sich zu sehr auf Kämpfe gegen kulturelle Diskriminierung konzentriert und darüber den eigentlich wichtigeren Kampf gegen ökonomische Ausbeutung vergessen, ist grundlegend für diese Argumentationsfigur. In den Hintergrund rückt dabei die Idee, dass eine emanzipatorische Linke in der Lage sein sollte, Rechtspopulismus und Neoliberalismus gleichermaßen zu kritisieren – ohne Antirassismus oder Antisexismus auf der einen und soziale Gleichheit bzw. Gerechtigkeit auf der anderen Seite gegeneinander auszuspielen" (ebd.: 413).

Im Rahmen dieses Beitrags wird argumentiert, dass gerade die Verbindung queerer und intersektionaler Ansätze Möglichkeiten eröffnet, emanzipative und antikapitalistische (Handlungs-)Perspektiven zusammenzudenken und auszuformulieren. Dazu gilt es auch die gerade beschriebene Ausgangssitua-

1 Vgl. hierzu rassismuskritisch Ayata (2016).

2 Der Asterisk (*) jenseits gegenderter Begriffe wird verwendet, um *erstens* darauf zu verweisen, dass hinter dem markierten Begriff eine sozial wirksame Konstruktion, Konzeption, Normierung und/oder Vorstellung steckt, und um *zweitens* eine kritische Haltung gegenüber dieser auszudrücken.

3 Die Schreibweise *weiß* orientiert sich an dem Nachschlagewerk *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache*, in dem u.a. dargelegt wird: „Weißsein ist in der *weißen* Wahrnehmung grundsätzlich die Norm. So wie im Kolonialismus Energien darauf verwendet wurden, das Weißsein als Marker der Überlegenheit zu erfinden, so wird heute von Weißen viel darum gegeben, Weißsein unsichtbar zu machen. Wird nun also auf den Begriff ‚*weiß*' zurückgegriffen, so birgt dies u.a. den Vorteil, dass dieser Zustand verdeutlicht und bekämpft werden kann" (Sow 2019: 190, Herv. i. O.; vgl. auch Diangelo 2018).

tion anzuerkennen und zu reflektieren, dass die Thematisierung intersektionaler und multidimensionaler Diskriminierungsformen[4] und deren strukturelle Verankerung – in gesellschaftlichen Normen, institutionalisierten Praxen, Rechten und Gesetzen – in gesellschaftlichen Debatten genauso wie in wissenschaftlichen Diskursen oft den Betroffenen[5] selbst obliegt, deren Perspektiven, Interessen und Analysen, entgegen dem beschriebenen Mehrheiten-Minderheiten-Argument, weithin marginalisiert werden. Gudrun-Axeli Knapp (2013: 346) beschreibt mit Blick auf die deutschsprachigen Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften den Zusammenhang zwischen Problemen, Erfahrungen und Problematisierungen als skandalös eng: In der Verteilung von Forschungsinteressen und kritischer Aufmerksamkeit für Problemstellungen manifestieren sich in intersektionalen Auseinandersetzungen mit Macht-, Herrschafts-, Ungleichheits- und Diskriminierungsverhältnissen genau diese Verhältnisse (ebd.).

Um, wie in der Einleitung beschrieben, Position dazu zu beziehen, dass Kritiken und Utopien nicht unabhängig von den Verhältnissen entstehen, die sie zu überwinden versuchen, soll an dieser Stelle auf zentrale Aspekte der hier vertretenen Konzeption queerer Intersektionalität verweisen werden: Das Grundverständnis von Intersektionalität ist dabei mit der Frage nach den (Un)Möglichkeiten *politischer Solidarität* verknüpft, während das Grundverständnis von Queerness mit der Frage nach den *Transformationsmöglichkeiten* von Normalität(svorstellungen) einhergeht.

Intersektionalität wird im Anschluss an Knapp als mögliche „*Vermittlung* zwischen […] verschiedenen Formen von Diskriminierung, Ungleichheit und Unterdrückung" (Knapp 2013: 344, Herv. i. O.) und als intervenierende Rahmung dieser Verhältnisse betrachtet (ebd.: 346). Die Elemente der Vermittlung und der Intervention werden im Verlauf der Argumentation unter Bezug auf Sweetapple weitergedacht, der Intersektionalität als „verheißungsvollen Zustand" hinsichtlich der Möglichkeiten „politischer Solidarität" beschreibt (Sweetapple 2018a: 16, Übersetzung LM).

Queer zu denken und zu handeln bedeutet für Ariel Gore (2016: 144) Normen zu destabilisieren. Queer ist das Bestreben nach Veränderung von Vorstellungen und Wissen sowie realen Verhältnissen und deren vermeintlicher Normalität (Dietze et al. 2012: 3). In diesem Sinne schlagen Dietze et al. vor, queer nicht als identitäre Bezeichnung, sondern „als Verb im Sinne eines

4 Die Bezeichnung multidimensionale Diskriminierungsformen soll dem implizierten additiven Charakter des Begriffs Mehrfachdiskriminierung entgegenstehen und darauf hinweisen, dass einzelne Formen von Diskriminierung situativ und strukturell auf spezifische und vielfältige Weisen ineinandergreifen und zusammenwirken, d.h. Intersektionen bilden.

5 Der Verweis auf Betroffene und Betroffenenperspektiven soll keine Stigmatisierung auf Opferrollen suggerieren. Die Begriffe werden vielmehr als Verweis auf und Kritik an Macht-, Dominanz-, Unterdrückungs-, Ausbeutungs-, Diskriminierungs- und Gewaltverhältnisse(n) verwendet, innerhalb derer Menschen(gruppen) *betroffen gemacht werden*.

‚queeren/queerings' oder als Praxis der Veruneindeutigung von etwas" zu verstehen (ebd.).

Diese Idee von Queering wird im Folgenden vertiefend diskutiert. Dabei wird ein Blick auf ursprüngliche Kontexte queerer Bewegungsgeschichte(n) zunächst verdeutlichen, dass Queer(ness) und Intersektionalität initial miteinander verknüpft waren. Anschließend werden Veränderungen problematisiert, die dem gemeinsamen Denken von Queer(ness) und Intersektionalität entgegenwirken. Eine abschließende Betrachtung der Konzepte des radikalen queeren ‚m/othering' und des ‚nurturing' gibt einen Ausblick auf transformative Praxen jenseits der Trennung von politischer Veränderung und privater Beziehungsarbeit.

3 Queere Geschichte(n) und transformative Praxen

„[…] the Queer Intersectional doesn't succumb
to the inertia of accommodation or integration;
it doesn't ‚get over it'."
(Sweetapple 2018a: 21)

Queerness, queering, queer – Substantiv, Verb, Adjektiv. Die Benennung und Beschreibung von Handlungspraxen und Lebensweisen sowie Denkansätzen und Theorien als queer beginnt im akademischen Kontext in den USA der 1990er Jahre. *Theory follows practice.* Das Akademisieren von Queerness folgt politischen Kämpfen, deren Ursprung Heinz-Jürgen Voß und Salih Alexander Wolter im Kontext der New Yorker Christopher Street im Juni 1969 verorten (Wolter 2019: 28ff.; Voß 2019b: 140f.). Die heute unter diesem Namen laufenden kommerzialisierten Pride Paraden versinnbildlichen eher die grundlegenden Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in queeren Bewegungen vollzogen haben, als dass sie politisch an die damaligen *Stonewall Riots* anknüpfen. Dieser Widerstand richtete sich gegen wiederholtes polizeiliches racial profiling[6] im Umfeld queerer Bars. Die Solidarisierung und der gemeinsame Kampf ergaben sich aus den Diskriminierungs-, Marginalisierungs- und Repressionserfahrungen betroffener Menschen(gruppen). Die

6 Michelle Alexander (2012: 130) zeigt, dass racial profiling, wie im Fall der Stonewall-Inn-Razzien, in den USA verfassungsrechtlich geschützt war und ist: „The dirty little secret of policing is that the Supreme Court has actually granted the police license to discriminate." Demnach ist es legitim, dass die Kategorie *race* als Grundlage von Kontrollen angewendet wird, solange sie nicht als alleiniger Faktor für die polizeiliche Maßnahme gilt. Alexander macht in diesem Kontext deutlich: „Clearly, race is not the only reason […]. Gender, age, attire, and location play a role" (ebd: 131).

Ausrichtung und Zielsetzung der sich aus diesen Ereignissen formenden Bewegung waren entsprechend intersektional. Sie adressierte (Hetero)Sexismus, Homo- und Trans*feindlichkeit genauso wie Rassismus und Kapitalismus, und forderte vor diesem Hintergrund eine radikale Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse. Susan Stryker stellt in ihrer Analyse zu Ursprüngen queerer Bewegungsgeschichte(n) die Anknüpfung an intersektionale feministische Perspektiven und Forderungen heraus. Denn diese thematisierten

„all of the things that intersect with their being women, such as race, class, nationality, religion, disability, sexuality, citizenship status, and myriad other circumstances that marginalize or privilege them – including having transgender or gender-nonconforming feelings or identities" (Stryker 2017: 5).

Es wird der Vielfalt aktivistischer Handlungspraxen und deren Vernetzungen nicht gerecht, von *einem* Ursprung oder *einer* ursprünglichen Verknüpfung queerer und intersektionaler Ansätze auszugehen. Zentral für das hier vorgeschlagene Verständnis queerer Intersektionalität ist jedoch die Anerkennung, dass entsprechende Perspektiven in Beziehung zueinander standen und sich in ihren Entwicklungen, Konzeptionierungen und Begrifflichkeiten – bis heute – gegenseitig beeinflussen und bereichern (können).

Wichtig ist jedoch ebenfalls anzuerkennen, dass eine erhebliche Diskrepanz zwischen den 1969 und in den Folgejahren kämpfenden Aktivist*innen, wie Sylvia Rivera oder Marsha P. Johnson, und den von diesen Kämpfen am meisten profitierenden Queers besteht, die sich im *Whitewashing* von Queerness ausdrückt (Wolter 2019: 28ff.; Voß 2019b: 140f.). Gegenwärtig dominierende queere Spektren fordern keine radikale gesellschaftliche Transformation mehr, sondern bürgerliche Integration (*Ehe für alle*). In direktem Zusammenhang mit derart inhaltlichen Verlagerungen fanden auch zunehmend Ausschlüsse genau jener statt, die unter den größten repressiven und existenziellen Risiken kämpften. Retrospektiv profitier(t)en am meisten mittelständische, bildungsbürgerliche *weiße* schwule cis Männer[7] (Wolter 2019: 32ff.; Voß 2019a: 118). Diese ‚Verschiebungen' und die daraus resultierende Dominanz haben vielfältige hierarchische und diskriminierende Verhältnisse zur Folge: Queere Perspektiven und Lebensrealitäten sind entlang multipler Diskriminierungsformen wie Rassismus, Antisemitismus und Klasse (Klapeer 2015: 37f.), sowie physischer und psychischer ‚Gesundheit', ‚Krankheit' und ‚Behinderung'

7 Die Bezeichnung Frauen und Männer ohne Asterisk (*) wird verwendet, wenn auf Vorstellungen und Diskurse binarisierter Geschlechterverhältnisse referiert wird. Perspektiven, die auf Zweigeschlechtlichkeit beruhen, gehen davon aus, dass alle Menschen entweder Frauen oder Männer sind. Dementgegen wird der Asterisk an gegenderten Begriffen im Kontext aller (queeren) Perspektiven verwendet, die binäres Denken in Frage stellen. In dieser Verwendung verweist das * auf ein Verständnis von Gender als (offenes und fluides) Spektrum, das im Unterschied zu dem binären *entweder* Frau *oder* Mann (als sich dichotom gegenüberstehenden Kategorien), auch Optionen des *Dazwischen* und *Jenseits von* einschließt.

(Raab 2010: 77ff.) und deren strukturellen und situativen Intersektionen hierarchisiert. Damit werden, wie Gundula Ludwig (2016: 201 ff., 205, 210f.) kritisiert, sowohl Ausschlüsse als auch die Minderung des kritisch-subversiven Potentials von queeren Lebensweisen in Kauf genommen und entsprechende Ausschlüsse – aus Diskursen ebenso wie aus Praxen ökonomischer, politischer und sozialer Teilhabe – zugleich entpolitisiert.

Gleichzeitig zeigt sich in diesem Umstand das Spannungsfeld der Bedeutungsmöglichkeiten von und des Anspruchs auf die Bezeichnung queer: Eine Sammelbezeichnung für alles und alle, die ‚irgendwie nicht hetero' sind, steht einer teils sehr voraussetzungsstarken akademischen Kritik an der Hegemonie binarisierten und/oder heteronormativen Denkens gegenüber (Wolter 2019: 28). Auf den Ebenen politischer Forderungen und aktivistischer Kämpfe wird queer sowohl in liberal-integrativen als auch in radikal-transformativen Kontexten gebraucht. Die Vieldeutigkeit des Begriffes queer und seine Verankerung sowohl in aktivistischen als auch in akademischen Kontexten birgt, wie gezeigt wurde, die Problematik der unreflektierten Aneignung durch privilegiert(er)e Positionen. Durch die Trennung queerer von intersektionalen Ansätzen und der entsprechenden Marginalisierung weniger privilegierter Perspektiven perpetuieren sich im Spektrum queerer Wissensproduktion und aktivistischer Bewegungen aber genau jene gesellschaftlichen Normen, die den eigenen Ansprüchen nach dekonstruiert werden sollen.

Dementgegen definiert Alexis Pauline Gumbs (2016a: 115) queer als das, was nicht den Status quo reproduziert. Das Nichtreproduzieren von Bestehendem bedeutet im Umkehrschluss das Produzieren von (noch) nicht Bestehendem. Queer verweist in diesem Sinne auf einen Prozess der Veränderung. Während die Frage nach Transformation von Beziehungsweisen in Abschnitt 5 in Anlehnung an Adamczak (2017) besprochen wird, soll hier kurz verdeutlicht werden, dass diese Auseinandersetzung nicht genuin aus *weißen* Perspektiven erfolgt: Gumbs Konzept des radikalen queeren ‚m/othering', in dem ‚m/other' nicht als gegenderte Identität, sondern als mögliche Handlungsform für Transformation verstanden wird, bildet ein aktuelles Beispiel dafür. Gumbs (2016b: 20) positioniert sich darin gegen die vermeintliche Unvereinbarkeit von ‚mother', ‚queer' und ‚revolutionary'. Dabei kritisiert sie einerseits die rassifizierte Unterscheidung, zwischen ‚motherhood' als Zustand, der mit *weißen* Privilegien verknüpft ist, und ‚mothering' als Praxis, die von Women of Color verrichtet wird (ebd.: 22), und andererseits die gegenderte Hierarchisierung, nach der Kinder als ‚fatherless' und nicht etwa als ‚motherful' gelten (ebd.: 29f.). Werden hierbei die Inhaftierungspraxen in den USA, d.h. auch die Tatsache, wie viele rassifizierte Männer*/Väter* von ihren Kindern getrennt sind, mitgedacht (vgl. Alexander 2012), konkretisiert sich der Komplex sozialer Verhältnisse auf die Gumbs' Perspektive zielt. Der spannende Teil von ‚m/othering' als Praxis, die von allen erlernt werden kann, wird dabei hinter dem ‚m' verortet: Othering, nicht im Sinne der Fremdzuschreibung, sondern im

Sinne der Veränderung bestehender Verhältnisse und der eigenen Person als Teil dieser (Gumbs 2016b: 21f.). Gumbs radikales queeres m/othering lässt sich als Anknüpfung an Audre Lordes bereits in den 1980er Jahren geführte Auseinandersetzung mit ‚nurturing' als transformatives Konzept denken. In Anbetracht patriarchaler und rassistischer Strukturen fasst Lorde ‚nurturing' als intersektionale Praxis hinsichtlich möglicher Beziehungen zwischen Frauen* unter Anerkennung ihrer Differenzen:

> „Within the interdependence of mutual (nondominant) differences lies that security which enables us to descend into the chaos of knowledge and return with true visions of our future, along with the concomitant power to effect those changes which can bring that future into being" (Lorde 2015 [1984]: 111f.).

Diese beiden Konzeptionen der Pflege von Beziehungen stehen einem binären Verständnis entgegen, das politischen Aktivismus und Veränderung einerseits von privaten Beziehungs- und Fürsorgearbeiten andererseits trennt. Queer-intersektionales Denken und Handeln beschreibt demgegenüber einen kritischen Bezug zu gegenwärtigen Normen und Verhältnissen mit dem Ziel, diese zu transformieren. Ein solcher Transformationsanspruch beinhaltet ein breites Kontinuum von Aspekten: ablehnen und abgrenzen von Existierendem, herausfordern von Bestehendem, intervenieren und destabilisieren, verlernen von Internalisiertem, entwickeln von Visionen, erproben von Alternativen, aushalten von Widerständen und Rückschlägen, eingestehen von Fehlern. Der folgende Abschnitt bietet Anhaltspunkte zur Destabilisierung einer Normalität, die auf Kategorisierungen, Zuschreibungen und Ausschlüssen basiert. Dabei wird der Fokus auf das Zusammenspiel von Normen und Privilegien gelenkt.

4 Gewaltförmigkeit der Norm(alität): eine queer-intersektionale Kritik

> „Wir nennen sie Heteronormativität, Kapitalismus oder Patriarchat.
> Sie selbst nennen sich Normalzustand."
> (Kitchen Politics 2015: 4)

Die Destabilisierung und Dekonstruktion von Kategorien bildet ein wesentliches Potential queerer Analysen (Dietze et al. 2007: 109; 2012: 4). Ebenso ist der Umgang mit Kategorien ein zentrales und umstrittenes Thema intersektionaler Ansätze. Ausschlaggebend in intersektionalen Debatten sei, so beispielsweise Tove Soiland (2008), die Positionierung zu der Frage, ob der (mangelnden) Artikulation von Verhältnissen oder der (ausbleibenden) Dekonstruktion von Kategorien Priorität eingeräumt würde. Der in diesem Artikel vertretene Ansatz queerer Intersektionalität nimmt eine ambivalente Position zu dieser

Frage ein: *Einerseits* wird hier die Notwendigkeit von Kategorien im Sinne „eine[r] strategisch gedachte[n] Identität" als „Ausgangsbasis einer politischen Artikulation" Betroffener als wichtig erachtet und anerkannt (FeMigra 1994: 49). In diese Haltung spielt auch der zentrale Hinweis Adamczaks (2017: 123f.) mit hinein, dass Uneindeutigkeit hinsichtlich kategorialer und identitärer Bestimmungen nur dann als eine emanzipative queere Praxis verstanden werden kann, wenn sie nicht als Anforderung an jene formuliert wird, die um eine Eindeutigkeit kämpfen, die ihnen in herrschenden Verhältnissen verwehrt wird. *Andererseits* kann und sollte aber die Auflösung von Kategorien mit dem Ziel verfolgt werden, gewaltvolle Zuschreibungen und Zurichtungen von Menschen(gruppen) durch Andere abzulehnen und abzubauen. Denn in diesem Fall werden Menschen durch kategoriale Zuschreibungen und Ansprachen geprägt, ohne sich für oder gegen eine Identifikation mit diesen Kategorien entscheiden zu können (Hornscheidt 2018b: 153). Die fortlaufende Normalisierung solcher Zuschreibungsprozesse und die damit vermeintlich einhergehende Normalität sich bestimmten Kategorien zuordnen zu müssen, fasst Lann Hornscheidt als Gewalt, die „die Idee des Menschlichen, des Mensch-Seins" (ebd.: 78) genauso wie die „Form unseres Begegnens" (ebd.: 79) und unsere „(Vorstellungs)Welt" (ebd.: 80) strukturiert.

In hegemonialen Wissenschaftsdiskursen wie auch in sozialen Verhältnissen besteht eine Präferenz für binäres Denken und dichotome Eindeutigkeiten: Frau/Mann, öffentlich/privat, normal/anormal, Staatsbürger*in/Ausländer*in, friedlich/gewaltvoll, gesund/krank… Solchen Perspektiven zuwider beschreibt Adamczak (2017: 218) queer als Begierde, nicht dermaßen identifiziert zu werden. Gore (2016: 142ff.), die eine ähnliche Haltung vertritt, weist darauf hin, dass das Verlangen nicht identifiziert zu werden sich nicht nur auf Individuen beschränkt, sondern auch soziale Beziehungsmodelle und -normen einbezieht: Queeren bedeutet Identität(en), Gender, Sexualität(en), Familie(n) und Gemeinschaft(en) zu veränderbaren Konstellationen zu erklären und sie als solche in den Fokus zu rücken. Entgegen der exklusiven Normierungen der idealisierten Kernfamilie (deren Mitglieder – Mutter, Vater, Kind(er) – alle der Mittelschicht angehörend, heterosexuell, physisch und psychisch gesund, glücklich, erfolgreich und *weiß* sind) ermutigt Gore dazu, die Grenzen dieses Systems zu überschreiten. In Anbetracht der Limitation gesellschaftlich-kapitalistisch legitimer Lebens- und Beziehungsformen stellt sie fest: „I find it amusing that to be a threat to the nuclear family, all one has to do is live happily (or in honest depression) outside of it" (ebd.: 143).

‚Normalität' – strukturiert durch Formen von Gewalt – produziert gewaltvolle Ausschlüsse beziehungsweise Anpassungsforderungen an Menschen(gruppen). Binarisiertes Denken und entsprechende gesellschaftliche Normierungsprozesse limitieren dabei Möglichkeiten eines ‚Dazwischens' oder ‚Jenseits von' eindeutigen und sich dichotom gegenüberstehenden Zuordnungen: Die Erfahrungen und Lebensrealitäten von Menschen, die – durch den binär

geprägten Blick von außen beurteilt – beispielsweise nicht in die Kategorie Mann oder Frau passen oder die sich nicht (oder nicht immer) mit einer der beiden Kategorien identifizieren (können oder wollen), bleiben in binarisierten Verhältnissen nach wie vor von der Normalität ausgeschlossen. Diese Exklusivität manifestiert sich von alltäglicher (An)Sprache (Anrede Herr oder Frau, Pronomen er oder sie) und Symboliken (Männer- oder Frauentoiletten[8], -duschen, -umkleiden) bis in institutionalisierte und juristisch gefasste Verhältnisse (Ehe, Mutterschaft, Vaterschaft). Auf all diesen Ebenen werden (Un)-Sichtbarkeiten und Artikulations(un)möglichkeiten und somit Formen symbolischer, epistemischer und normativer Gewalt (re)produziert, wie Antke Engel (2014) zeigt. Engels Perspektive weist auf zentrale Aspekte hin, um die oben dargestellten Gedanken vom politisch-strategischen Nutzen identitärer Kategorien weiterzuführen. In den Fokus geraten dabei die Kategorisierungen von Andersartigkeit(en). Das Erringen von Aufmerksamkeit und Benennbarkeit von Lebensweisen jenseits der Norm beschreibt Engel (2014: 7) dabei als eine „prekäre Angelegenheit“, die nicht garantiere, der Gewalt zu entkommen:

„Denn symbolische Gewalt tritt häufig in Form von Klassifikationen auf und normative Gewalt sortiert diese Klassifikationen nach dem Raster normal/anormal, organisiert Zugehörigkeit und Ausschluss bzw. legitimiert Disziplinierung, Kriminalisierung oder Pathologisierung. Zwischen Benennung und Selbstbenennung bestehen also ein radikaler Unterschied ebenso wie fließende Übergänge, so dass jeder Name, der öffentliche Sprechbarkeit ermöglicht, zugleich darauf hin befragt werden muss, inwiefern er als Eigenname Einzigartigkeit ausdrücken kann und inwiefern er als Kategorie verallgemeinert und unterwirft“ (ebd.).

Der wichtige Hinweis auf den ‚radikalen Unterschied‘ und die ‚fließenden Übergänge‘ zwischen Benennung, also Zuschreibung von außen, und Selbstbenennung, also der (politischen und/oder strategischen) Aneignung einer (kollektiven) Bezeichnung und/oder Identität wird hier noch einmal mit Adamczaks wichtigem Hinweis verknüpft: Adamczak (2017: 124) betont, dass das Bestreben nach Uneindeutigkeit nur dann als emanzipative queere Praxis verstanden werden kann, wenn es nicht als Anforderung an Menschen(gruppen) gestellt wird, „die vielleicht genau um den Zugang zu jener Eindeutigkeit kämpfen, die ihnen verwehrt werden soll“. Es geht also nicht um die (sofortige) Abschaffung kategorialer Zuordnungen, sondern zunächst einmal zentral um eine Verschiebung: Die Entmachtung der Klassifizierung durch Andere und die Anerkennung der Definitionsmacht Betroffener.[9] Der radikale Unterschied dieser Perspektiven verdeutlicht sich in den jeweiligen Konnotationen gleicher

8 Einen Bruch in dieser Zweigeschlechterordnung stellt die Kategorie Behinderung dar, die an manchen (nicht allen) Orten getroffenen wird: Männertoilette, Frauentoilette, Behindertentoilette. Diese Einteilung suggeriert, dass die Kategorie der Behinderung dominanter als die des Geschlechts sei, d.h. Geschlecht von Behinderung ‚überschrieben‘ werde beziehungsweise mit Behinderung zugleich ‚Geschlechtslosigkeit‘ einhergehe (Köbsell 2010: 20f.).

9 Vgl. für eine aktivistische Perspektive zu Anforderungen an und Ausschlüssen von trans* Frauen FaulenzA (2017).

Aussagen aus unterschiedlichen Positionen: Die Benennung von Kategorien (…inter*, trans*, lesbisch, schwul, jüdisch, muslimisch, Schwarz, Arbeiter*in, arbeitslos, wohnungslos, behindert, dick, abhängig, krank…) aus einer ‚ich bin/wir sind…'-Sprecher*in(nen)position kann Selbstermächtigung (auf der Grundlage geteilter Erfahrungen) bedeuten. Aus einer ‚du bist/ihr seid…'-Sprecher*in(nen)position kann die gleiche Aussage eine Selbstüberhöhung bedeuten und damit die abgrenzende Abwertung der kategorisierten Menschen(gruppe) auf Grundlage ihrer vermeintlichen Andersartigkeit. Selbstbezeichnungen, im oben dargestellten Sinne einer „strategisch gedachte[n] Identität" (FeMirga 1994: 49), spielten und spielen immer wieder wichtige Rollen für alltägliche Handlungspraxen und soziale Bewegungen, genauso wie politische Forderungen und gesellschaftliche Debatten. Allerdings lösen auch diese Normierungsprozesse und -praxen nicht grundsätzlich auf:

> „Aufgrund der Machtverhältnisse entkommt auch eine selbstbestimmte Bezeichnung nicht dem Dilemma, durch den Akt der Bezeichnung des Anormalen selbst die Norm als unmarkierte zu reproduzieren" (Adamczak 2017: 124).

Zentral ist also die Blickrichtung und problematisch wird diese dann, wenn sie die Anderen, Andersartigkeit(en), Abweichung(en) in den Fokus rückt, ohne dabei die Norm(en) zu benennen, die die Grundlage(n) dieser Abgrenzung(en) bilden. ‚Normal zu sein' – also als normal gelesen zu werden und sich selbst im Rahmen gesellschaftlich dominanter Vorstellungen als normal zu empfinden – ist in den herrschenden Verhältnissen ein Privileg, das die Wenigsten vollständig genießen (können). Statt mit einem nicht enden wollenden forscherischen Interesse zu definieren und klassifizieren, wer und was alles nicht normal ist, lohnt sich daher die Frage, was die stillschweigende Grundlage aller Abweichung(en) und Andersartigkeit(en) bildet: Wer und was ist eigentlich die Norm? Ein Bewusstsein darüber, so stellt Hornscheidt (2018a: 128) heraus, ist insofern zentral, als dass Normen den Rahmen „des Vorstellbaren, des Empfindens und des eigenen Erlebens" bilden. Das bedeutet für den Anspruch einer emanzipativen Gesellschaftskritik und -gestaltung die „offensive Benennung dessen, was in der Regel unbenannt bleibt, weil es als Norm verstanden wird" (Lorey 2008: 139). Eine solche Praxis des umgekehrten Explizierens ist in zahlreichen queeren und intersektionalen Ansätzen zu finden: Voß (2019b: 103, Herv. LM) stellt mit Blick auf biologische und medizinische Diskurse heraus, dass das Identifizieren und Benennen von ‚Abweichungen' zahlreiche Merkmale betreffen, die dem „Ideal des *weißen* bürgerlichen Mannes (und der *weißen* bürgerlichen Frau)" nicht entsprachen und entsprechen, wie etwa ‚Wahnsinn', ‚Hysterie', ‚Depression' und andere ‚Erkrankungen'. Wie Knapp (2013: 346) zeigt, ist das gleiche „implizite Normalmodell" auch in der soziologischen Begriffsbildung auszumachen. Wolter (2019: 55, Herv. LM) formuliert allgemein, dass als ‚Produkt' des – lange Zeit ausschließlich aus männlichen Perspektiven verfolgten – wissenschaftlichen Interesses auf das ‚Abweichende', ‚Andere', ‚Nicht-Normale' „als *‚unmarkierte Norm'* der reale *weiße*

Mann“ gesetzt und damit als universeller Maßstab geltend gemacht wurde und wird. Schon Donna Haraway (1995: 65) weist auf den Mensch/Mann als „unmarkierte Kategorie“ hin und zeichnet diese Position durch die Macht aus „zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen“ (ebd: 80). Eine Position des Nicht-Markierten bedeutet also, einer oder mehrerer unmarkierter Normen beziehungsweise Kategorien zu entsprechen und dadurch privilegiert zu sein, über Andere sprechen zu können und gleichzeitig über sich selbst nicht sprechen zu müssen.

Die unausgesprochene Verknüpfung von Norm(alität) mit Privileg(ierung) spiegelt sich in zahlreichen Verhältnissen und Vorstellungen wider. Kimberlé Crenshaw (1995: 112), die das Verhältnis rechtlicher und gesellschaftlicher Normen zu (Anti-)Diskriminierung hinsichtlich ‚racial (in)equality‘ diskutiert, zeigt etwa auf, dass eine Grundlage westlichen* beziehungsweise *weißen* Denkens darin besteht, Dichotomien zu konstruieren, bei denen die*der*das ‚Andere‘ stets als die*der*das ‚Minderwertige‘ betrachtet wird: „[A] clearly subordinated Other group is contrasted with the norm in a way that reinforces identification with the dominant group“. Ludwig (2016: 197f., Herv. i. O.) kritisiert die „*weiße*, heteronormative, *ability*-zentrierte, bürgerliche Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit“ und betont die Wirkmächtigkeit heteronormativer, rassisierter und klassisierter Vergeschlechtlichung für die Organisation und Wahrnehmung von Gesellschaft, Politik und Realität. Wolter (2019: 26f.) beschreibt entsprechende Blick- und Wirkrichtungen als einen grundlegenden Mechanismus für den globalen Kapitalismus und hebt hervor, dass in den Fokus gerückt werden müsse, dass keine dieser Dichotomien, Kategorien und Abgrenzungen ‚naturgegeben‘ oder unveränderlich ist (ebd.: 56). Vor einem ähnlichen Hintergrund fordert Engel (2014: 7),

> „aufmerksam dafür zu werden, wo Gewalt in Form symbolischer, epistemischer oder normativer Gewalt auftritt, wo also Kommunikations- und Beziehungsformen sowie Alltagspraxen durch heteronormative, körpernormative, klassistische, rassistische und antisemitische Selbstverständnisse und ‚Normalitäten‘ geprägt sind.“

Im Sinne des hier vertretenen Verständnisses queer-intersektionaler Denk- und Handlungsweisen ist die von Engel geforderte Aufmerksamkeit nicht nur mit einer konsequenten Kritik an entsprechenden Verhältnissen, sondern auch einer Veränderung derselben verbunden. Im Folgenden werden einige Möglichkeiten dazu aufgezeigt, indem zunächst der Frage nach politischer Solidarität nachgegangen und anschließend zentrale Aspekte Adamczaks beziehungstheoretischer Perspektive dargelegt werden.

5 Queere Intersektionalität *beziehungsweise* intersektionale Queerness

„Solidarität ist […] eine zunächst spontane Bewegung,
die sich gleichzeitig horizontal und von unten ausbreitet."
(Adamczak 2017: 258f.)

Um Kritik und Transformation zu verknüpfen, kommt das Potential der *Gleichzeitigkeit von Anerkennung und Ablehnung* queer-intersektionaler Perspektiven zum Tragen: Das Potential, komplexe Macht-, Dominanz-, Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Gewaltverhältnisse zu *kritisieren* und in deren Normalität(en) und Normativität(en) zu *intervenieren*. Zentral ist dabei das im Rahmen dieses Artikels vertretene Grundverständnis, demnach die Fragen nach Intersektionalität und politischer Solidarität sowie nach Queer(ness) und Transformation gemeinsam gedacht werden. An dieser Stelle soll konkretisiert werden, wie eine Transformation gesellschaftlich-kapitalistischer ‚Normalverhältnisse' hin zu solidarischen Verhältnissen gedacht werden kann. Der hier unterbreitete Vorschlag erhebt weder Anspruch auf Abgeschlossenheit noch auf universale Gültigkeit, sondern versteht sich als Beitrag zu der Suche nach queer-intersektionalen Formen der Kritik und Veränderung.

Als Konsequenz des gegenwärtigen Umgangs mit der ‚Andersartigkeit Anderer' fordern Sabine Hark und Judith Butler (2018: 206f., Übers. LM) eine epistemologische Haltung „mit der Welt statt „über die Welt" zu denken: „Über die Welt" zu denken suggeriert eine (vermeintliche) Distanz zu dieser und einen (vermeintlich) objektiven Blick auf sie, „mit der Welt" zu denken lenkt den Fokus hingegen auf das Positioniert- und Involviertsein in ihr – auch durch kritische Theoriebildung. In Anbetracht gegenwärtig herrschender Verhältnisse und als Grundlage für solidarisch(er)e Verhältnisse fordern Hark und Butler die Provinzialisierung (eigener) privilegierter Positionen. Differenzen, die in herrschenden Verhältnissen als Legitimationsgrundlage für Abgrenzung(en) und Abwertung(en) genutzt werden, können und müssen in diesem Zusammenhang als Grundlage von Solidarität (neu) verhandelt werden. Es sei

> „one of the most pressing tasks of our world at present to find opportunities to live with others and share the world without wiping out the otherness of others, but also without denying the undoubtedly persisting quandaries that have and will emerge along the way. Precisely for this reason, we have no choice but to provincialize our own position and explore possibilities of solidarity across difference" (Hark/Butler 2018: 208).

Marianne Kneuer und Carlo Masala (2014: 10) beschreiben Solidarität als einen reziproken Prozess. Politische Solidarität differenzieren sie von anderen Formen der Solidarität durch deren spezifische Zielsetzung: politische Veränderungen (ebd.). Dabei verweisen sie auf die Problematik, dass Solidarität

durch „privilegierte soziale Gruppen effektiver organisiert und eingesetzt werden“ kann (Kneuer/Masala 2014: 17). Die (Selbst)Provinzialisierung privilegiert(er)er Positionen in Verhältnissen, die durch Differenzen geprägt sind, kann somit als Versuch verstanden werden, der weiteren Verfestigung dieser Privilegien entgegenzuwirken.

Sally J. Scholz (2008: 34) definiert politische Solidarität im Unterschied zu anderen Formen von Solidarität u.a. dadurch, dass sie als Reaktion auf Situationen von Ungerechtigkeit oder Unterdrückung entsteht. Sie stellt sich als Konfrontation oder Herausforderung des Status quo dar und birgt dabei kämpferisches Potential (ebd.: 13). Politische Solidarität richtet die Aufmerksamkeit auf individuelles Bewusstsein, Selbstverpflichtung, Gruppenverantwortung und kollektive Aktionen (ebd.: 33). Dabei zeichnet eine politische Solidargemeinschaft sich dadurch aus, dass sie ein geteiltes Verständnis über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftsvision hat, wobei letztere meist weit gefasst ist, um diverse Perspektiven einbinden zu können (ebd.: 34). Scholz hebt hervor, dass politische Solidarität konkrete menschliche Beziehungen zum Inhalt hat (ebd.: 35).

Menschliche Beziehungen, so wurde in der bisherigen Argumentation gezeigt, zeichnen sich durch zahlreiche Differenzen aus, die sich strukturell wie auch situativ in Macht-, Dominanz-, Unterdrückungs-, Ausbeutungs-, Diskriminierungs- und Gewaltverhältnissen ausdrücken. Mit Blick auf die (Un)Möglichkeiten (kosmo)politischer Solidarität im Kontext transnationaler feministischer Bewegungen und Theorien, hebt Johanna Leinius (2019: 83) hervor, dass Differenzen, durch eine durch „Kolonialisierung und Moderne“ etablierte Sichtweise, als „hierarchisch und binär wahrgenommen“ würden, beziehungsweise „Differenz immer mit Ungleichheit verbunden“ (ebd.: 85) sei. Vor diesem Hintergrund stellt sie heraus:

> „Die Artikulation von Kritik an den bestehenden Verhältnissen und das Streben nach Emanzipation sind dann eine notwendige, aber nicht ausreichende Basis für feministische Solidarität. Stattdessen gilt es, sich auf die transformative und transformierende Praxis des Dialogs über Differenzen hinweg einzulassen, um so kontingente Gemeinsamkeiten und ein geteiltes politisches Bewusstsein zu schaffen. Dies ist allerdings immer auch risikoreich und potenziell verletzend“ (ebd.: 89f.).

Während Voß (2019b: 141) betont, dass Koalitionen beziehungsweise Allianzen besonders für marginalisiertere und/oder minorisierte Positionen mit einem Risiko zu Verletzungen verbunden sind hebt Leinius (2019: 90) hervor, dass durch Differenzen hervorgerufene Irritationen von dominierenden Positionen genutzt werden könnten, um „eigene Gewissenheiten zu hinterfragen“.

Möglichkeiten von Solidarität zu erkunden, bedeutet solidarische Verhältnisse aufzubauen, beziehungsweise bestehende Verhältnisse zu solidarisieren. Die bis hierin entwickelte Vorstellung queer-intersektionaler Denk- und Handlungsweisen in Verbindung mit den zuletzt dargestellten Gedanken zu politi-

scher Solidarität bieten grundlegende Anhaltspunkte für eine solche Transformation: Während im vorherigen Abschnitt die Verknüpfung von Normen mit Privilegien expliziert wurde, weist die Frage nach den (Un)Möglichkeiten politischer Solidarität auf die Reflexion des Zusammenspiels von Privilegien und Differenzen. Die Anerkennung, dass Solidarität aus privilegiert(er)en Positionen effektiver genutzt werden kann (Kneuer/Masala 2014: 10), dass politische Solidarität auf Gruppenverantwortung, konkrete menschliche Beziehungen und die Veränderung des Status quo zielt (Scholz 2008: 13) und dass gerade die Irritationen privilegiert(er)er Positionen produktiv genutzt werden sollten (Leinius 2019: 90), um Differenzen tatsächlich als kollektives Potential wirksam zu machen, konkretisiert und begründet Butlers und Harks (2018: 208) Forderung der Provinzialisierung (eigener) privilegiert(er)er Positionen.

Um queer-intersektionale Perspektiven in einem solchen transformierenden Sinne gegenüber dem Status quo weiterdenken zu können, werden abschließend einige Grundgedanken von Adamczaks beziehungstheoretischer Perspektive vorgestellt. Adamczak nutzt den Begriff der Beziehungsweise(n), um verschiedenste Verhältnisse zu erfassen in denen sich Menschen(gruppen) bewegen und agieren. Alle Beziehungsweisen erfüllen innerhalb kapitalistischer Gesellschaft(en) – implizit oder explizit – unterschiedliche Funktionen: Beziehungen verbinden, trennen und weisen Positionen zu (Adamczak 2017: 253). Dabei ist zentral, dass Beziehungsweisen temporär und veränderbar sind: Die Veränderung von Beziehungsweisen bedeutet soziale Transformation (ebd.: 244f.). Anschließend an die in Abschnitt 4 dargestellte Notwendigkeit, die Verknüpfung von unmarkierten Normen mit unartikulierten Privilegien transparent und transformierbar zu machen, ermöglicht es Adamczaks Perspektive, den Blick auf die „desartikulierten Beziehungen" zu richten und zu hinterfragen, wie verschiedene Beziehungsweisen – ökonomische, juridische, familiäre, bürokratische, amouröse – zueinander stehen (ebd.: 242).

Die desartikulierten Beziehungen, die auf die Intersektionen von Verhältnisse verweisen, die Menschen(gruppen) in Marginalität, Prekarität und Unsichtbarkeit positionieren, können also artikuliert, sichtbar gemacht und (um)gestaltet werden. Kapitalistische Verhältnisse unter dieser Annahme zu betrachten, dient in Adamczaks Analyse dazu, nicht nur in der Dekonstruktion und Negation – der Abschaffung oder Überwindung von herrschenden Verhältnissen – denken zu können, sondern auch konstruktiv und utopisch. So kann imaginiert und artikuliert werden, wie Beziehungsweisen in einer transformierten Gesellschaft gestaltet sein könnten. Eine beziehungstheoretische Perspektive ermöglicht eine Kapitalismuskritik, die nicht beansprucht Kapitalismus ‚besser zu verstehen', aber ihn ‚leichter zu verändern'. Das zugrunde liegende Kapitalismusverständnis stellt diesen als Gefüge ineinandergreifender Beziehungsweisen dar (ebd.: 248).

Dies bedeutet nicht, die strukturelle oder institutionelle Ebene kapitalistischen Funktionierens auf Kosten eines Fokus auf private oder persönliche Beziehungen aus den Augen zu verlieren. Der Blick soll vielmehr auf das Zusammenspiel von struktureller Diskriminierung und individuellen Beziehungen gelenkt werden, beziehungsweise diese Trennung von politisch und privat untergraben. Adamczaks Verständnis von Beziehungsweisen entzieht sich derart binarisierten Abgrenzungen von und Denkweisen über Lebensbereiche: Er ermöglicht es, die Art und Weise zu queeren, wie in dem und über das Positioniertsein in und Funktionieren von Welt gedacht wird, indem er Gültigkeit für formelle und informelle, intime und institutionalisierte, Nah- und Fernbeziehungen beansprucht. Damit unterwandert das Konzept die Exklusivität einer „Serie von binären Oppositionen“ innerhalb derer es selbst verortet ist (Adamczak 2017: 247): „Individuum/Kollektiv, Gesellschaft/Gemeinschaft, Struktur/Handlung, Privatheit/Öffentlichkeit, Subjekt/Objekt, Einheit (Harmonie)/Zweiheit (Freund/Feind), Affektivität/Rationalität“ (ebd.).

Innerhalb einer beziehungstheoretischen Perspektive verschieben sich damit die Möglichkeiten grundlegender Fragestellungen. Sie erlaubt es, identitäre Bestimmungen und Zuschreibungen einzelner Menschen(gruppen) zugunsten einer Fokussierung auf das Dazwischenliegende zu überwinden. „Die Perspektivverschiebung vom Subjekt zur Beziehung erlaubt, die Frage, wer wir sind, zu transformieren in die Frage, welche Beziehungen wir führen“ (ebd.: 252f.). Damit werden genau jene Formen von Macht, Dominanz, Unterdrückung, Ausbeutung, Diskriminierung und Gewalt sichtbar, die etwa neoliberale Diskurse durch den Fokus auf das Subjekt und die unartikulierte Annahme dessen Privilegiertseins als Norm unsichtbar machen (Hornscheid 2018a: 23f.). Adamczaks Interesse liegt jedoch nicht nur in der Frage, welche Beziehungen ‚wir‘ führen, sondern auch darin welche Beziehungen ‚wir‘ führen wollen. Beziehungsweisen werden darum nicht nur als analytischer Fokus auf das Vergangene und Bestehende, sondern auch „als Sozialität interpretier[t], um deren solidarische Gestaltung es geht“ (Adamczak 2017: 237).

> „Aus revolutionärer Perspektive, die nicht Politik unter bestehenden Bedingungen meint, sondern Politisierung dieser Bedingungen, geschieht das Entscheidende in dem Moment, in dem sich nicht nur bestehende Beziehungen verändern, in dem sie enger und egalitärer werden, freundlicher und weniger instrumentell, sondern auch neue Beziehungen geknüpft und andere gelöst werden, Verbindungen aufgegeben und Elemente neu miteinander verbunden werden“ (ebd.: 260).

Im Mittelpunkt von Adamczaks Überlegungen stehen Revolutionen, verstanden als transformative gesellschaftliche Prozesse. Adamczaks relationaler Theorie nach stellen Revolutionen mit Blick auf das zukünftig Mögliche, das Utopische und das Emanzipierte, praktische Versuche dar, Fragen nach der Einrichtung der Welt beziehungsweise der „Gestaltbarkeit von Gesellschaft selbst“ zu beantworten (ebd.: 85).

„Der hier unterbreitete Vorschlag […] lautet, die emanzipatorische Revolution nicht als Machterringung, sondern als sozialen Transformationsprozess zu konzipieren, in dessen Zentrum nicht die Destruktion der herrschenden Gesellschaft steht, sondern die Konstruktion einer herrschaftsfreien“ (Adamczak 2017: 225).

Im Sinne eines emanzipativen Veränderungsprozesses fordert Adamczak, entsprechend des in Abschnitt 2 dargestellten Prinzip des queerens, die Aneignung und diffundierende Erweiterung des Konzeptes sozialer Konstruktion: Während dieses im bisher dominanten Gebrauch der Kritik des konstruierten Charakters bestehender Zuschreibungen – etwa von Geschlechterrollen – dient, nutzt Adamczak es als „Konzeption und Beschreibung neuer Sozialitäten“ (ebd.: 101). Das Konzept sozialer Konstruktion dient damit nicht nur der Kritik, sondern wird als ‚utopisch-revolutionäre‘ Gestaltungsmöglichkeit denkbar (ebd.: 102). Die Aneignung sozialer Konstruktion als zukunftsgerichtete utopische Praxis ist dabei nicht als Prozess der reisbretthaften Planung und Durchführung misszuverstehen. Entsprechend dem Anliegen, gesellschaftliche Verhältnisse, also Beziehungsweisen, zu queeren, werden die Praxen der sozialen Konstruktion, Transformation und Revolution als diffuse, uneindeutige, ungleichzeitige, missverständliche, widersprüchliche begriffen: „Tatsächlich besteht ihre von Erwartungen aufgeladene chaotische Praxis in einem *heilvollen Durcheinander*“ (ebd.: 84, Herv. i. O.). Soziale Transformation zeichnet sich somit dadurch aus, Bestimmtes zu zunächst Unbestimmtem werden zu lassen und Ordnung(en) zu verwerfen, um sie umordnen zu können. Relationale Revolution bedeutet nicht Machtergreifung, sondern eine „radikale Rekombination prä-existierender Elemente“, d.h. eine Verknüpfung von Aktuellem mit Potentiellem (ebd.: 103).

6 (Anti-)Kapitalistische Verhältnisse: Beziehungsweisen Queeren und Solidarisieren

„Das, was ist, kann geändert werden.“
(Adamczak 2017: 81)

Ziel dieses Artikels war es, das wechselseitige Potential queer-intersektionaler Ansätze für eine Kritik gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse aufzuzeigen, die auch Veränderungsmöglichkeiten einbezieht.

„Mit dieser Perspektive auf Kritik geht es darum, das, was als unzuordenbar, als unzurechenbar gilt, in seiner Potenz wahrzunehmen, das heißt für Praxen offen zu sein, die keine Vorbilder haben und gleichsam durch das Raster fallen, für Praxen die den Mut haben, sich zu verweigern“ (Lorey 2008: 144).

Queer-intersektionale Denk- und Handlungsweisen weisen, wenn sie, wie von Dietze et al. (2007: 108) vorgeschlagen, in einer wechselseitigen und sich gegenseitig korrigierenden Beziehung zueinander entwickelt werden, das Potential auf sowohl Sweetapples (2018a: 16) Vorstellung, Intersektionalität als verheißungsvollen Zustand hinsichtlich der Möglichkeiten politischer Solidarität zu fassen, als auch das vertretene Verständnis von queeren als Verb (Dietze et al. 2012: 3) zu konkretisieren. Die Zentralisierung von radikaler Transformation durch soziale Konstruktion in Adamczaks Beschäftigung damit, wie Beziehungsweisen verändert werden können, ergänzt dabei zwei wesentliche Aspekte der zuvor entwickelten queer-intersektionalen Perspektiven und Forderungen:

Erstens richtet Adamczak den Blick auf herrschende Vorstellungen von Normalität und konzipiert den Prozess einer Revolution zunächst als Umkehrung genau dieser: Die soziale Transformation geht damit einher, dass marginalisierte Positionen „den Zugang zur Wirklichkeit“ (Adamczak 2017: 80) bekommen und dadurch „die herrschende Normalität als Wahnsinn der Herrschaft“ erkennbar wird (ebd.: 80f.). Diese Umkehrung betrifft somit genau das im Verlauf dieses Beitrags beleuchtete Verhältnis von Normen, Privilegien und Differenzen, sie richtet sich auf Verhältnisse von Zentren und Peripherien, Dominanz(en) und Unterdrückung(en), Hegemonien und Marginalisierungen: Radikale soziale Transformation forciert die Zentralisierung von Marginalisiertem und, anknüpfend an Harks und Butlers Worte (2018: 208), die Provinzialisierung von Privilegiertem. Ziel dessen ist jedoch nicht die schlussendliche Umkehrung herrschender Machtverhältnisse, sondern die Überwindung einer Normalität, die auf westlich*-hegemonialen, binarisierten, ausschließenden und gewaltvollen Vorstellungen und Beziehungen basiert.

Die *zweite* Bereicherung queerer Intersektionalität durch Adamczaks relationale Revolutionstheorie betrifft daher das gequeerte Verständnis sozialer Konstruktion als das Aufbauen von neuen Beziehungsweisen. Eine emanzipiert(er)e postrevolutionäre Gesellschaft imaginiert Adamczak (2017: 266) als „Ensemble solidarischer Beziehungsweisen“. Solidarische Beziehungsweisen, so mein abschließendes Argument, können als queer-intersektionale Gegenentwürfe zu gesellschaftlich-kapitalistischen Verhältnissen gelesen werden. Solidarität ist demnach nicht nur das Mittel, sondern bereits der Zweck, sie ist das Verlangen nach und der Ausdruck von veränderten Beziehungen (ebd.: 260): Solidarische, kooperative und nicht-kapitalistische Beziehungsweisen beschreibt Adamczak als solche, die egalitär statt hierarchisch, sachbezogen statt versachlicht und sicher statt unsicher sind (ebd.: 274). Um keinem „Utopiefetisch“ zu verfallen, dürfen auf diese Art „befriedigende Beziehungsweisen“ nicht als harmonisch und reibungslos begriffen werden, sondern müssen vielmehr als konfliktfähig konzipiert werden (ebd.). Die Notwendigkeit von solidarischen Umgangsformen mit Differenz(en), Dissens(en) und Kon-

flikt(en), wie sie zuvor im Kontext politischer Solidarität erläutert wurden, potenziert sich in Adamczaks Perspektive durch die darin geforderte gesamtgesellschaftliche Reichweite. Für Adamczak steht fest,

> „dass gesellschaftliche Beziehungsweisen nur dann wirklich solidarisch sein können, wenn sie nicht auf einen sozialen Teilbereich beschränkt bleiben. Die revolutionäre Rekonstruktion kann nicht bei den Beziehungsweisen Ware und Liebe, Markt und Familie verharren, sondern wird zugleich die Beziehungsweisen Staat, Bürokratie, Partei, Verein, Freundinnenschaft durchkreuzen, mischen, rekombinieren, kurz *queeren* wollen“ (Adamczak 2017: 284f., Herv. i. O.).

Queere Intersektionalität richtet sich damit, wie eingangs argumentiert, in ihrer Kritik und Relevanz auf die Ganzheit gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse sowie deren Transformation. Eine solche Perspektive als subkulturelles Phänomen zu marginalisieren, bedeutet nicht nur das in ihr angelegte Potential zur Gleichzeitigkeit von Anerkennung und Ablehnung bestehender Verhältnisse als Grundlage emanzipativer und antikapitalistischer Gesellschaftskritik und -gestaltung zu verkennen. Es bedeutet auch Normen und Privilegien zu schützen und zu verfestigen, die jene, die queer-intersektionale Denk- und Handlungsweisen vertreten, zu den ewig Anderen machen.

> „For the master’s tools will never dismantle the master’s house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring genuine change“ (Lorde 2015 [1984]: 112).

Literatur

Adamczak, Bini (2017): Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende. Berlin: Suhrkamp.

Alexander, Michelle (2012 [2010]): The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness. New York: The New Press.

Ayata, Bilgin (2016): Silencing the Present: Eine Postkoloniale Kritik der Aufarbeitung des NSU-Komplexes. In: Ziai, Aram (Hrsg.): Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge. Bielefeld: transcript, S. 211–234.

Crenshaw, Kimberlé (1995 [1988]): Race, Reform, and Retrenchment. In: Crenshaw, Kimberlé/Gotanda, Neil T./Peller, Garry/Thomas, Kendall (Hrsg.): Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement. New York: The New Press, S. 103–122.

Diangelo, Robin (2019 [2018]): White Fragility. Why It’s So Hard For White People To Talk About Racism. London: Allen Lane.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2007): „Checks and Balances.“ Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory. In: Walgenbach,

Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann [Antje]/Palm, Kerstin (Hrsg.): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen: Barbara Budrich, S. 107–140.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2012): Intersektionalität und Queer Theorie. http://www.portal-intersektionalität.de [Zugriff: 29.07.2020].

Dowling, Emma/van Day, Silke/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der „Identitätspolitik". In: PROKLA 47, 3, S. 411–420.

Engel, Antke (2014): ‚Sexuelle Vielfalt' aus Perspektive der Queerversity. In: Politix 36, 2014, S. 4–8.

FaulenzA [Marina Dobberkau] (2017): Support Your Sisters Not Your Cisters. Über Diskriminierung von Trans*Weiblichkeiten. Münster: edition assemblage.

FeMigra (1994): Wir, die Seiltänzerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation. In: Eichhorn, Cornelia/Grimm, Sabine (Hrsg.): Gender killer: Texte zu Feminismus und Politik. Berlin/Amsterdam: Edition ID-Archiv, S. 49–63.

Gore, Ariel (2016): Queering Family. In: Gumbs, Alexis Pauline/Martens, China/Williams, Mai'a (Hrsg.): Revolutionary mothering: Love on the front lines. Oakland: PM Press, S. 142–144.

Gumbs, Alexis Pauline (2016a): Introduction. In: Gumbs, Alexis Pauline/Martens, China/Williams, Mai'a (Hrsg.): Revolutionary mothering: Love on the front lines. Oakland: PM Press, S. 115–116.

Gumbs, Alexis Pauline (2016b): m/othering ourselves: a Black queer feminist genealogy for radical mothering. In: Gumbs, Alexis Pauline/Martens, China/Williams, Mai'a (Hrsg.): Revolutionary mothering: Love on the front lines. Oakland: PM Press, S. 19–31.

Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Hark, Sabine/Butler, Judith (2018): Defamation and the Grammar of Harsh Words. In: Sweetapple, Christopher (Hrsg.): The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 203–208.

Hornscheidt, Lann (2018a): Zu Lieben: Kapitalismus entlieben. Berlin: w_orten & meer.

Hornscheidt, Lann (2018b): Zu Lieben: Lieben als politisches Handeln. Berlin: w_orten & meer.

Kitchen Politics (2015): Silivia Federici – Aufstand aus der Küche: Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution. In: Kitchen Politics – Queerfeministische Interventionen. Münster: edition assemblage.

Klapeer, Christine (2015): Vielfalt ist nicht genug! Heteronormativität als herrschafts- und machtkritisches Konzept zur Intervention in gesellschaftliche Ungleichheiten. In: Schmidt, Friederike/Schondelmayer, Anne-Christin/Schröder, Ute B. (Hrsg.): Selbstbestimmung und Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt, Wiesbaden: Springer VS, 25–44.

Knapp, Gudrun-Alexi (2013): Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität“. Überlegungen zu Interferenzen von „Geschlecht“, „Klasse“ und anderen Kategorien sozialer Teilung. In: Erwägung Wissen Ethik. Forum für Erwägungskultur 24, 3, S. 341–354.
Kneuer, Marianne/Masala, Carlo (2014): Politische Solidarität. Vermessung eines weiten und unerschlossenen Feldes. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft. Sonderband 2014: Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff, S. 7–25.
Köbsell, Swantje (2010): Gendering Disability: Behinderung, Normalität und Geschlecht. In: Jacob, Jutta/Köbsell, Swantje/Wollrad, Eske (Hrsg.): Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht. Bielefeld: transcript, S. 17–33.
Leinius, Johanna (2019): Feministische Solidarität als Kosmopolitik. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 28, 2, S. 81–94.
Lorde, Audre (2015 [1984]): Sister Outsider: Essays and speeches. Berkeley: Crossing Press.
Lorey, Isabell (2008): Kritik und Kategorie. Zur Begrenzung politischer Praxis durch neuere Theoreme der Intersektionalität, Interdependenz und Kritischen Weißseinsforschung. In: Demirović, Alex (Hrsg.): Kritik und Materialität. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 132–148.
Ludwig, Gundula (2016): Das „liberale Trennungsdispositiv“ als staatstragendes Konstrukt. Eine queer-feministische hegemonietheoretische Perspektive auf Öffentlichkeit und Privatheit In: Politische Vierteljahresschrift 57, 2, S. 193–216.
Raab, Heike (2010): Shifting the Paradigm: ‚Behinderung, Heteronormativität und Queerness‘. In: Jacob, Jutta/Köbsell, Swantje/Wollrad, Eske (Hrsg.): Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht. Bielefeld: transcript, S. 73–94.
Scholz, Sally J. (2008): Political Solidarity. Pennsylvania State University Press.
Soiland, Tove (2008): Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie. http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/viewArticle/694/702 [Zugriff: 31.07.2020].
Sow, Noah (2019): weiß. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hrsg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 190–191.
Stryker, Susan (2017 [2008]): Transgender History. The Roots of Today’s Revolution. New York: Seal Press.
Sweetapple, Christopher (2018a): Introducing a German Chapter of the Queer Intersectional. In: Sweetapple, Christopher (Hrsg.): The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 7–23.
Sweetapple, Christopher (Hrsg.) (2018b): The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics. Gießen: Psychosozial-Verlag.
Voß, Heinz-Jürgen (2019a [2013]): Die Entwicklung des Kapitalismus und die Deklassierung von einzelnen und Gruppen von Menschen. In: Voß, Heinz-Jürgen/Wolter, Salih Alexander (Hrsg.): Queer und (Anti-)Kapitalismus. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 62–133.

Voß, Heinz-Jürgen (2019b [2013]): ‚Ums Ganze': aktuelle politische Kämpfe. In: Voß, Heinz-Jürgen/Wolter, Salih Alexander (Hrsg.): Queer und (Anti-)Kapitalismus. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 134–143.
Wolter, Salih Alexander (2019 [2013]): Komplizenschaft verweigern: Ein Einstieg in die Theorie aus aktivistischer Perspektive. In: Voß, Heinz-Jürgen/Wolter, Salih Alexander (Hrsg.): Queer und (Anti-)Kapitalismus. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 7–61.

Die Kategorie der *Religion*: Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie

Zubair Ahmad

„Religion is perhaps one of the most important techniques,
if not the most important, in the West.“
(Mendieta 2009: 243)

1 Einleitung

Dezidiert postkoloniale Zugriffe auf Themen und Fragestellungen der Politikwissenschaft sind oft marginalisiert. Diese Randständigkeit von Postkolonialen Studien und ihren Theoretiker*innen ist nicht nur für den deutschsprachigen Kontext kennzeichnend (Pitts 2010). Ebensowenig ist sie zufällig, sondern vielmehr Konfigurationen von disziplinären wie auch öffentlichen Hegemonien und Macht in der Politikwissenschaft und der Politischen Theorie insgesamt geschuldet (Franzki/Aikins 2010: 22; Reese-Schäfer/Salzborn 2015: 10). Umso erfreulicher ist es, dass der vorliegende Sammelband diesen Umstand zum Anlass nimmt und zu neuen Perspektiven bzw. neuen Betrachtungsweisen *alter* Gegenstände einlädt. Der vorliegende Beitrag knüpft an postkolonial orientierte Arbeiten aus dem Bereich der Religionswissenschaft und Anthropologie an, um sie für die Politische Theorie im Allgemeinen und postkolonial-feministische Interventionen im Besonderen aufzuarbeiten. Die Relevanz dieser Arbeiten ergibt sich meiner Ansicht nach besonders daraus, dass Theoretiker*innen wie Talal Asad (1993; 2003), David Chidester (1996; 2000), Richard King (1999) oder Saba Mahmood (2005; 2006), um einige exemplarisch herauszugreifen, die vermeintliche Natürlichkeit von Religion problematisiert haben. Ich vertrete im Folgenden die These, dass diese und ähnliche Arbeiten helfen, eine postkolonial-feministische Auseinandersetzung mit Religion dahingehend zu erweitern, dass Religion einerseits als historisch konstituierte bzw. gewachsene, und somit als eurozentrisch formierte Kategorie sichtbar werden kann, und zweitens als dezidierte Technologie der Macht greifbar wird.

Die Politische Theorie hat die Religionsfrage vor allem im Hinblick auf ihre Rolle innerhalb liberaler Demokratien diskutiert. Hierbei wird ihr ein transhistorischer und transkultureller, d.h., universalistischer Charakter unterstellt und vorausgesetzt, ohne ihr Aufkommen genealogisch zu untersuchen (vgl. exemplarisch Eberle/Cuneo 2015). Verhandelt wurde und wird hierbei, ob und inwieweit Religion wertvoll bzw. nützlich für eine demokratisch-liberal gestaltete Staatlichkeit und Öffentlichkeit sein kann/darf/soll. Eine Aktualisierung dieser Fragestellung findet sich z.B. in den jüngeren Arbeiten von Jürgen Habermas und seiner prominenten These einer postsäkularen Wende innerhalb liberaler Demokratien (Habermas 2001; 2005). Doch nicht nur die Formation der Kategorie Religion ist innerhalb politiktheoretischer Auseinandersetzungen weitestgehend unreflektiert geblieben, sondern ebenso ihre Verquickung mit der Geschlechterfrage. Ausnahmen bilden feministische politikwissenschaftliche Arbeiten, die allerdings innerhalb der Politischen Theorie selbst randständig sind. (Berghahn/Rostock 2009; Hadj-Abou et al. 2012; Sauer/Strasser 2008). So wird z.B. analytisch kaum berücksichtigt, dass sich ein säkulares Europa immer wieder über den Zugriff auf eine als muslimisch markierte Frau sowie ihres Körpers, ihrer Sexualität und besonders ihres Kopftuchs konfiguriert. Hinsichtlich der deutschen Kopftuch-Debatte hält Heiner Bielefeldt (2005) z.B. fest, dass diese „die Funktion einer stellvertretenden Debatte über politische Grundsatzfragen" einnehme, da letztere sich „sonst nur schwer artikulieren [ließen]".

In Abgrenzung hierzu haben sich postkolonial-feministische Arbeiten mit Hilfe von macht- und herrschaftskritischen Analysen dezidiert gegen universalistische, patriarchalische und rassifizierende Tendenzen eurozentrischer Epistemologien gewandt und in ihren Interventionen u.a. auf die Zentralität von situiertem Wissen, kontextualisierten Mikropolitiken und Subjektformationen hingewiesen (Davis 1981; Fink/Leinius 2014: 119ff.; Lewis/Mills 2003: 1ff.). Vor allem die Kämpfe und Erfahrungen von veranderten[1] Frauen haben wichtigen Raum eingenommen, um koloniale wie auch postkoloniale Diskurse und Praktiken zu problematisieren und die hegemoniale Wirkmächtigkeit und Operationalisierungen derselben kritischen zu reflektieren (Mohanty 1984; Spivak 1994). Im Zuge dieser Sichtbarmachung ist auch die Frage nach Religion aufgetaucht und aus unterschiedlicher Perspektive thematisiert worden. Allerdings scheint hier eine doppelte Bewegung charakteristisch zu sein: Religion ist entweder als Teil eines hegemonialen Orientalismusdiskurses analy-

1 „Verandert" bezieht sich hier auf den Begriff der *VerAnderung*, also auf jenen sozialen und psychologischen Prozess, der bestimmte Gruppen als anders markiert und entsprechend marginalisiert bzw. ausschließt. Dies kann über verschiede Kategorien geschehen, die sich auf Geschlecht, Sexualität, Rassebegriffe, Religionsverständnisse, Kultur oder eine Kombination aus diesen fokussieren. Für den postkolonialen Forschungszusammenhang vgl. Bill et al. 2013: 188ff. Für den deutschen Zusammenhang siehe Reuter 2002.

siert worden, der Frauen z.B. über (post-)koloniale Kopftuch- und Haremsdiskurse orientalisiert und verandert (Ahmed 1982; 1992; Yeğenoğlu 1998), oder Religion ist als Teil von patriarchalischen Strukturen thematisiert und analysiert worden (Mernissi 1991; 2003). Diese beiden Zugriffe hinsichtlich der Religionsfrage haben sich besonders nach dem 11. September 2001 liberal-säkularen Konfigurationen von Hegemonie, Marginalisierung und Ausschluss zugewandt. Im Zentrum dieser Erweiterung stehen u.a. jene gewaltvollen und hegemonialen Diskurse und Praktiken, die Subjekte als dezidiert *religiöse* (und vor allem *muslimische*) markieren, der muslimischen Frau jedwede Handlungsmacht absprechen, ihre Perspektiven und ihr situiertes Wissen verschweigen und *den* Islam primär als eine frauenfeindliche Kultur sehen, die zwangsläufig in Opposition zur säkularen Moderne und europäischer Kultur stehen muss (Brown 2006: 149ff.; Butler 2008; El-Tayeb 2011: 81ff.; Mamdani 2007; Scott 2007). In diesem Zuge wurde auch auf das Zusammenspiel von einem Orientalismusdiskurs, Anti-Islamdiskurs und liberal-säkularer Gouvernementalität einerseits und die Regulierung von Geschlecht andererseits hingewiesen, die über die Zurufe einer vermeintlichen Emanzipation geleistet wird (Aguilar 2018; Amir-Moazami 2013; Farris 2017).

Trotz dieser wichtigen postkolonial-feministischen Interventionen und Perspektiven, so mein Argument, ist die Kategorie der Religion noch nicht vollumfänglich und als eigenständige Kategorie analytisch hervorgetreten. Dieser Umstand, so scheint mir, ist weniger postkolonial-feministischen Analysestrategien, sondern vielmehr Postkolonialen Studien selbst geschuldet, die lange Zeit die Kategorie der Religion analytisch unbeachtet gelassen haben (Aguilar/Ahmad 2017: 132ff.). Im folgenden Beitrag gilt es daher etwas hervorzubringen, was ich nach Michel Foucault als unterworfenes Wissen beschreibe: Wissen über die Kategorie Religion, welches „unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen“ der politiktheoretischen wie auch postkolonial sowie postkolonial-feministischen Wissensproduktion „verschüttet“ geblieben ist (Foucault 2001: 21). Dieses verschüttete Wissen ist einerseits jenes um die Historizität des Religionsbegriffs und andererseits um die Reichweite wie auch Wirkmächtigkeit der Machteffekte, die mit ihrer eurozentrisch-kolonialen Gewordenheit einhergehen. Beides gilt es hier deutlicher herauszuarbeiten und hierbei immer wieder mit der Geschlechterdimension in Diskussion zu bringen. Während die Politische Theorie meines Wissens überhaupt keine Reflexion in diese Richtung geleistet hat, haben Postkoloniale Studien wie auch postkolonial-feministische Interventionen zwar Aspekte der Machteffekte analysiert, der Kategorie Religion jedoch, wie ich meine, ihre epistemisch wie auch politische Eigenständigkeit noch nicht ganz zugesprochen. Es ist meine Behauptung, dass es sich hierbei nicht um eine eigenwillige Auseinandersetzung mit der Religionsfrage handelt, die bloß einzelne Autor*innen betrifft, sondern dass vielmehr der gegenwärtige Modus der Auseinandersetzung es erschwert, der Kategorie der Religion analytischen Mehrwert

zuzusprechen – einen Mehrwert, ähnlich wie wir es mit Geschlecht, Klasse oder Rasse[2] schon getan haben und weiterhin tun. Der Beitrag ist folgendermaßen organisiert: Zunächst geht es mir in den beiden folgenden Abschnitten um die Herausarbeitung von Leerstellen innerhalb der Politischen Theorie (Abschnitt 2) wie auch Postkolonialen Studien (Abschnitt 3). Hierbei argumentiere ich, dass beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, Religion nicht als eine Kategorie mit einer eigenen Historizität verhandeln, sondern ihre Existenz immer schon als solche gesetzt haben. Abschnitt 4 und 5 untersuchen dann explizit die Formation von Religion als Kategorie, die einerseits verhilft, Verhältnisse nicht nur epistemisch, sondern ebenso politisch zu ordnen.

2 *Disciplinary Constraints*: *Religion* innerhalb der Grenzen der Politischen Theorie

Die „Wiederkehr der Götter" (Graf 2004) in die Arena nationalstaatlicher und internationaler Politik, wie die neue Sichtbarkeit von Religion immer wieder bezeichnet wird, hat Religion zu einem gesellschaftspolitisch relevanten und weltpolitisch brisanten Thema werden lassen. Zwar wird der Religion im Rahmen des Säkularisierungstheorems immer wieder ein Macht- und Funktionsverlust attestiert, doch „von einem bevorstehenden ‚Aussterben' der Religionen oder des Religiösen" (Reder/Schmidt 2008: 10) wird kaum noch gesprochen. Daher hat auch die Politikwissenschaft in den letzten Jahren begonnen, der Religion verstärkt Aufmerksamkeit zu schenken. Aufgrund der „säkularisierungstheoretische[n] Vorzeichen" (Minkenberg/Willems 2003: 33) des Fachs lange Zeit unberücksichtigt und irrelevant geblieben, haben komplexe Prozesse religiöser „Entprivatisierung" (Casanova 1994: 5) und „Revitalisie-

2 Ich setze Rasse in der Aufzählung bewusst nicht in Anführungsstriche. Selbstverständlich teile ich das Argument, dass Rasse, rassistisch oder affirmativ verwendet, eine diskursive (soziale, politische, wissenschaftliche, etc.) Konstruktion darstellt, dass Rasse quasi nicht per se existiert und diese demnach keine natürliche Kategorie ist. Ebenso gilt dies aber auch für Geschlecht (Butler), Nation (Anderson) und, wie ich in meinem Beitrag anhand von verschiedener Literatur diskutiere (besonders Asad), auch für Religion. Kurzum, in der Aufzählung lasse ich die Anführungszeichen weg, weil sie Rasse zwar als eine diskursiv-sozial konstruierte Kategorie markieren würden, gleichzeitig aber Geschlecht, Nation und besonders Religion mit einer gewissen Aura von Natürlichkeit versehen würden, die keiner dieser Kategorien inhärent ist. Und auch wenn diese Position noch nicht zu Ende gedacht ist, geschweige denn an dieser Stelle weiter ausgeführt wird, scheint es eine Politik der Anführungszeichen zu geben, die ein ganzes Arsenal an epistemologischen und ontologischen Prädispositionen mit sich bringt und somit „Rasse" als diskursiv konstruiert markiert und Religion als natürliches Phänomen annimmt.

rung" (Habermas 2005: 120) Religion seit spätestens den 1990er Jahren verstärkt in das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse rücken lassen. Religion sei, so z.B. Tine Stein (2004: 328), unverzichtbar geworden, „um die Herausbildung der modernen politischen Ordnung zu untersuchen". Konsequenterweise beschäftigen sich mittlerweile verschiede Subdisziplinen der Politikwissenschaft mit dem Gegenstand der Religion (vgl. Bellin 2008; Hildebrandt/Brocker 2008; Pickel 2011; Werkner 2011). Fragen nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne, der gesellschaftspolitisch dienlichen Funktion und Relevanz von Religion oder aber auch nach dem (normativ erwünschten) Verhältnis der Religion mit dem Säkularen haben in den letzten Jahren starkes Interesse erfahren. Die inhaltliche Auseinandersetzung hierzu tätigt sich vornehmlich über die Begrifflichkeiten der Säkularisierung und des Säkularismus, die in diesem Zuge ebenfalls einer kritischen Neubewertung unterzogen werden (vgl. Calhoun/Juergensmeyer/Van Antwerpen 2011; Warner et al. 2010).

Auch wenn das Narrativ der Wiederkehr der Religion letztere zu einem politikwissenschaftlichen Forschungsthema und -gegenstand gemacht hat, ist jedoch eine „theoretische Grundlagenreflexion, die sich insbesondere dem Begriff der ‚Religion' annimmt, […] bisher weitgehend ausgeblieben" (Hildebrandt/Brocker 2008: 9). In Konsequenz führt dies dazu, dass liberaltheoretische Auseinandersetzungen sich zwar die Frage nach der gesellschaftspolitischen Rolle und Funktion von Religion stellen, jedoch weniger nach dem Gewordensein des Gegenstands selbst fragen. Bei liberaltheoretischen Auseinandersetzungen dominieren hingegen die europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, welche als historisches „Trauma" (Stein 2004: 318) dem gegenwärtigen säkularen Zusammenhang als „genealogische Erklärung" und „normative Rechtfertigung" (Casanova 2009: 8) dienen. Die europäischen Religionskriege bilden hierbei ein zentrales Motiv, um einerseits den friedlichen Charakter des säkularen Staates und entsprechender Öffentlichkeit zu konstruieren wie auch andererseits Religion als grundsätzlich konfliktbehaftet zu verstehen (vgl. hierzu kritisch Cavanaugh 2009). Darüber hinaus ist für das Narrativ der Wiederkehr der Religion kennzeichnend, dass Religion grundsätzlich aus säkularisierungs- und liberaltheoretischer Perspektive diskutiert wird. In konzeptioneller Hinsicht führt dies dazu, dass eine politiktheoretische Beschäftigung mit dem Gegenstand der Religion von Fragen der weltanschaulichen Neutralität des Staates, der politischen Doktrin des Säkularismus oder der Rekonfiguration von Öffentlichkeit dominiert wird. Hierdurch bleiben nicht nur historische Verläufe jenseits Europas marginal, sondern ebenso die konzeptionellen Konsequenzen dieser außereuropäischen Geschichtlichkeiten. Solcherlei eurozentrische und damit säkularisierungs- und liberaltheoretische Vorzeichen sowie Setzungen finden sich innerhalb der Politischen Theorie durchweg, sei es bei Gründungsvätern wie John Locke (1957), der dem normativ sinnvollen Verhältnis zwischen Staat und Religion besondere Aufmerksamkeit

schenkt, oder bei späteren Vertretern, die ebenso um die normative Verortung und Rolle von Religion in Bezug auf Staat und Öffentlichkeit besorgt bleiben, weniger aber das eurozentrische Paradigma und seine säkularisierungs- bzw. liberaltheoretischen Setzungen hinterfragen (Audi 1990; Böckenförde 1991; Casanova 1994; Eberle/Cuneo 2015; Habermas 2001; 2005; Rawls 2002; Rorty 1999). Kurzum, das analytische Feld der Politischen Theorie ist demnach so konfiguriert, dass die Analyse von und Beschäftigung mit Religion zwangsläufig unter Vorzeichen stattfindet, die nicht nach dem Gewordensein der Kategorie der Religion fragen, sondern dieselbe als gegeben voraussetzen und entweder in staatstheoretischer oder öffentlichkeitstheoretischer Richtung diskutieren.

Anstatt Säkularisierungs- und liberaltheoretische Perspektiven als neutral zu verstehen, deuten postkolonial-feministische Interventionen dieselben hingegen als hegemoniale Formen der VerAnderung, Marginalisierung und Regulierung von bestimmten Körpern (Butler 2008; Scott 2007). So konstituiert und reguliert z.B. die Debatte um das Kopftuch nicht nur das Verständnis des weltanschaulich neutralen Staates, während derselbe eine dezidiert geschlechterspezifische und religiöse Diskriminierung gegenüber kopftuchtragenden Frauen betreibt (Chahrokh 2009), sondern verandert bestimmte Körper innerhalb säkular-liberaler Gesellschaften und Rechtsdiskurse (Berghahn/Rostock 2009; hier bes. Barskanmaz 2009). Hierbei operieren sowohl *der* Islam als auch *die* muslimische Frau (mit aber auch ohne Kopftuch) als konstitutive und oppositionelle Außenseiter wie auch symbolische Platzhalter für politische Grundsatzdebatten (Bielefeldt 2005; Bracke/Fadil 2008: 2; Hurd 2008: 49; Rommelspacher 2010). Aus postkolonial-feministischer Perspektive werden weltanschauliche Neutralität wie auch der Säkularismus entsprechend nicht als ausschließlich friedenstiftende und freiheitkonstituierende normative Ordnungen verstanden, sondern als regulierende Techniken, wie sie z.B. Wendy Brown (2006) für die Toleranz herausgearbeitet hat. Für den deutschen Kontext hat sich der anfängliche Fokus auf das Kopftuch mittlerweile ausgeweitet und markiert in der Deutschen Islam Konferenz eine institutionalisierte Form der VerAnderung sowie Regulierung von Islam und als muslimisch markierten Subjekten (Aguilar 2018; Amir-Moazami 2013; Daniel 2012; Tezcan 2012). Doch diese postkolonialen Auseinandersetzungen haben ihre eigenen Begrenzungen, die im Folgenden diskutiert werden sollen.

3 *Religion* und Postkoloniale Studien: Von Leerstellen und blinden Flecken

Eine Genealogie der Kategorie Religion, welche die Gewordenheit der Kategorie nachvollzieht, sowie ihre macht- und herrschaftsanalytischen Aspekte vollumfänglich hervorhebt, hat auch eine postkoloniale Theoriebildung noch nicht in aller Gänze durchdrungen (Aguilar/Ahmad 2017: 133ff.). Innerhalb kritisch-postkolonialer Forschung galt die Kategorie Religion lange Zeit als „unlesbar" (Young 2012) und war grundsätzlich durch Abwesenheit markiert. Vor nicht allzu langer Zeit konnte z.B. Andreas Nehring (2012: 335f.) noch festhalten, dass kaum „eines der einschlägigen Einführungswerke in das Feld postkolonialer Theorie […] den Bereich ‚Religion' [überhaupt erwähnt]. […] Während beispielsweise ‚Rasse' und ‚Gender'", so Nehring weiter,

> „zu zentralen Themen kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Diskurse avanciert sind, und ihre Konstruiertheit mit größtmöglicher Energie analysiert und ihr ‚Wesen' in vielfaltiger Weise de-konstruiert wird, scheint Religion allenfalls ein kulturgeschichtliches Sonderphänomen zu sein, das aus den kolonialen Archiven hin und wieder auftaucht, das für die gegenwärtige Theoriebildung aber keine Rolle mehr spielt" (ebd.: 335f.)

Kurzum, die Kategorie Religion hatte bis vor kurzem auch innerhalb der postkolonialen Theoriebildung keinen *offiziellen* Status einer *autonomen* (Analyse-)Kategorie, welcher gerechtfertigt hätte, postkolonial-kritische Analysestrategien an sie zu richten. Diese Kritik ist jedoch nicht neu. Schon in den 1990er Jahren hatte Susan Harding (1991: 375) auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht. Demnach seien, so Harding,

> „antiorientalizing tools of cultural criticism […] better suited for some ‚others' and not other ‚others' – specifically, for cultural 'others' constituted by discourses of race/sex/class/ethnicity/colonialism but not religion, at least not Christian religion" (ebd.).

Hardings wichtiger Einwand lässt sich meines Erachtens nach auf die Kategorie Religion ganz allgemein übertragen, dessen Analyse innerhalb postkolonialer Beschäftigungen bis vor Kurzem noch verschüttet gewesen ist und dessen Machteffekte nur allmählich zum Vorschein kommen. So nahm z.B. erst die dritte Edition von Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffins *Postcolonial Studies. The Key Concepts* (2013: 226) Religion mit den folgenden Worten in das mittlerweile autoritative Kompendium postkolonialer Forschung auf:

> „There has been no more dramatic shift in recent times in postcolonial studies than the growing awareness of the role religion has played in both the practices of colonization and the developments which have occurred since political independence in the postcolonial world" (ebd.).

Gleichzeitig ist diese neue Sichtbarkeit von Religion jedoch davon geprägt, dass sie als eine schon gegebene Größe auftaucht, die lediglich in bestehende Analyseraster aufgenommen wird, um die Phänomene des Kolonialismus, Nationalismus oder der Globalisierung zu analysieren. Anders als z.B. *Rasse* oder *Geschlecht* operiert *Religion* als transhistorische und transkulturelle Analysekategorie, die zu schon bestehenden Analyserastern hinzuaddiert werden kann (vgl. Aguilar/Ahmad 2017). Zwar lässt sich hierüber durchaus ein neuer analytischer Blick hinsichtlich der Mechanismen und Funktionsweisen (post-)kolonialer Macht gewinnen, doch bleibt dieser beschränkt. Gerade der Orientalismus operiert immer wieder als wichtiger Referenzrahmen, um die Formation von Religion nachzuvollziehen. Exemplarisch sei hier auf die sowohl innerhalb der Postkolonialen Studien als auch Religionswissenschaft breit rezipierten und wichtigen Arbeiten von Richard King (1999) und Tomoko Masuzawa (2005) verwiesen, die den Diskurs der Religion primär als Diskurs der VerAnderung deuten, Religion aber nie als eigenständige analytische Kategorie diskutieren.

Auch innerhalb einer postkolonial-feministischen Theorie lassen sich Leerstellen hinsichtlich der historischen Formation von Religion und ihren spezifischen Machttechnologien ausmachen. So wird Religion wiederkehrend im Rahmen von (neo-)kolonialen, orientalistischen bzw. antimuslimischen Rassismusdiskursen analysiert (vgl. Attia 2009; Rostock/Berghahn 2008; Shooman 2012) oder auch über die Zusammenhänge von Mission und Kolonialismus bzw. Religion und Nationalismus analysiert (Castro Varela/Dhawan 2015: 54-73). Diese Analysen haben ihren berechtigten und wichtigen Platz innerhalb postkolonial-feministischer Forschung, den es sicherlich noch auszubauen und zu erweitern gilt. Nichtsdestotrotz gilt auch hier, was für den größeren Zusammenhang der Postkolonialen Studien festgehalten werden kann: Religion taucht hier weniger als eigenständige Analysekategorie auf, sondern als eine, die verhilft, Phänomene des Kolonialismus, des Orientalismus oder des Rassismus analytisch besser zu verstehen. Der Blick auf die historische Formation der Kategorie Religion wie auch ihr dezidiertes Wirken als Machttechnologie bleibt durch diese analytischen Zusammenhänge jedoch randständig bzw. verdeckt. Während Religion dann hinsichtlich ihrer epistemologischen Konfiguration weiterhin stabil bleibt, d.h., als eurozentrisch konstituiertes Objekt operiert, bleibt ihre spezifische Wirkmächtigkeit als Technik der Macht und Herrschaft unsichtbar. Beides soll im Folgenden eingehender besprochen werden.

4 Zur historischen Formation und Universalisierung von *Religion*

Zunächst gilt der wiederkehrende Hinweis, dass die Idee von Religion kein transhistorisches und transkulturelles Phänomen darstellt, sondern dass solch eine Annahme selbst ein eurozentrischer Effekt ist. Religion ist in diesem Sinne weder eine vermeintlich neutrale Beschreibungskategorie noch ein von Natur aus gegebenes Phänomen. Vor allem die Arbeiten von Talal Asad sind emblematisch für eine genealogische Problematisierung von Religion und die Sichtbarmachung der historischen Formation derselben. Die Bestimmung der Religion und des Religiösen ist nach Asad nicht nur an partikulare historische Modularitäten gebunden, die konkreten Einfluss auf den definitorischen Akt nahmen, sondern vielmehr ein handfestes Ergebnis diskursiver Prozesse im Rahmen eben dieser sozialhistorischen Kontexte (Asad 1993: 29; 2001: 220). Folglich waren es nach Asad kontextbezogene Diskurse und soziale Praktiken, die dazu beigetragen haben, dass Religion auf eine bestimmte Art und Weise verstanden, definiert und konstruiert wurde (Asad 1983: 239; Shaikh 2008: 205). Unter anderem ist John Lockes *Ein Brief über die Toleranz* in der Forschung wiederkehrend angeführt worden, um in besonderer Weise die Geburt eines modernen und primär nach innen gerichteten Religionsbegriffs zu verdeutlichen (Nongbri 2013: 101ff.). In dieser modernen Konnotation wurde Religion dann immer mehr zu einem „komplexe[n] Gebilde aus Tradition[en] und Praktiken, mit dem Menschen *aller* Kulturen in Beziehung treten zu dem, was ihnen als göttlich oder heilig gilt und mit ihrem Welt- und Selbstverständnis sowie der Bewältigung des Daseins zu tun hat“ (Franz 2007: 350, Hervorhebung Z.A.). Religion wurde demnach zu einer transhistorischen und transkulturellen Kategorie.

Solch eine europäische „Erfindung von Religion“ ist auf „intime Weise“ mit Momenten der Macht und Herrschaft verwoben (Peterson/Walhof 2002: 6f.). Innerhalb der Forschung wird die Genese des souveränen Staats besonders hervorgehoben, durch die sich das dezidiert moderne Konzept Religion formiert hat und ebenso mit neuen Verständnissen von Wissenschaft und Subjekt einherging (Asad 1993: 43; Cavanaugh 1995). Während Religion vor der Genese des modernen Staats sowohl die äußeren Praktiken als auch inneren Angelegenheiten des Gläubigen regelte, wird sie im Rahmen des modernen Staats auf die Angelegenheit der Seele beziehungsweise des seelischen Heils beschränkt und von körperlichen Praktiken getrennt. So wird z.B., um nochmal an Lockes *Brief über die Toleranz* zu erinnern, die Sorge um die Seelen auf der „Gewißheit des [eigenen] Urteils“ und auf dem „Fürwahrhalten“ (1957: 15) fußen und weniger körperliche Praktiken zur Konsequenz haben. Während Religion im Rahmen des modernen Staats *als* Innerlichkeit und Glauben kon-

figuriert werden wird, werden dem souveränen Staat von hieran die disziplinierenden wie auch gouvernementalen Regulierungen der körperlichen Praktiken obliegen (Cavanaugh 1995: 405; 2009: 78ff.). Religion wird hierbei, wie ich im nächsten Abschnitt ausführe, als dezidierte Technik ihren Platz innerhalb dieser größeren Regulierungstechnologien finden. Die Frage nach der Geschlechterdimension ist in diesen postkolonialen Arbeiten kaum bis gar nicht reflektiert, obwohl sich die moderne Kategorie Religion, historisch gesehen, auch im Zusammenhang mit der Kategorie Geschlecht formiert hat. Eine Ausnahme stellt Saba Mahmoods *Religious Difference in a Secular Age* (2016: 114ff.) dar, in der sie für das (post-)koloniale Ägypten aufzeigt, wie Religion und Familie sich unter den Bedingungen des modernen Säkularismus als verwobene Teile des Privaten formierten und hierbei als moderne Technologien einer vergeschlechtlichten Regierung sowie sexuellen Regulierung operierten. Ein Effekt dieser Formation ist die Privatisierung von beidem, von Religion wie auch Familie, die nun unter den Bedingungen des modernen Staates und seiner Modalitäten zu funktionieren haben.

Neben der Herausarbeitung dieser Formationen haben anthropologische und religionswissenschaftliche Arbeiten auch auf die systematischen Auslassungen kolonialer Erfahrungen und Geschichten hingewiesen, die wichtig sind, um die Globalisierung der Kategorie Religion zu verorten. Davon ausgehend, dass der europäische Kolonialismus „den Rang und die Bedeutung eines zentralen, umfassenden, Strukturen sprengenden welthistorischen Ereignisses" (Hall 1997: 230) hat, der als „konstitutiver Bestandteil" (Reuter/Villa 2010: 18) der Moderne verstanden werden muss, überträgt sich diese Einsicht auf die Auseinandersetzung mit der Religion. So hält z.B. Sheila Greeve Davaney (2009: 1329) fest, dass die „westlichen Konstruktionen" von „säkular" oder „religiös" nicht nur eine europäische Genealogie vorweisen, sondern sich ebenso im Zuge des europäischen Kolonialismus konstituiert haben:

„[O]ur modern Western constructions of both the secular and the religious took place in very particular historical moments. They emerged in a Europe undergoing political, economic, and cultural transition and, importantly, they took shape during a period of colonial expansion. […] [T]hese notions did not only develop in Europe and relate to the internal political dynamics of an emerging European modernity but were also the products of, functioned within and served the expanding colonial projects of European powers in places such as Africa (ebd.)".

Doch Religion ist innerhalb der Kolonie keine schon vorhandene Kategorie, mit welcher innerliche und/oder körperliche Praktiken bezeichnet werden. Wenn nämlich Religion in ihrer historischen Formation sowie epistemischen Konfiguration, so z.B. Jürgen Osterhammel (2010: 1241), als „ein Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter Intellektueller" verstanden werden kann, dann bedeutet dies in Konsequenz, dass Religion im Rahmen einer kolonialen Begegnung nicht bloß entdeckt, sondern erst konstruiert und konstituiert werden musste. Demnach ist Religion nicht als selbstverständlich

für die kolonisierte Bevölkerung zu betrachten (Smith 1963: 53ff.; Smith 2004: 193f.). Vielmehr wurden ganze Religionssysteme durch ein koloniales Wissens- und Machtregime geschaffen und im Rahmen imaginärer Geografien verortet und fixiert (Nongbri 2013, 106ff.). Missionare und Theologen, Anthropologen und Religionswissenschaftler wie auch Kolonialpolitiker und -beamte, darum bemüht heterogene Formen und Ordnungen außereuropäischen Lebens zu kartographieren und zu klassifizieren, verwendeten hierfür die universalistische Beschreibungskategorie Religion, häufig auch in Zusammenhang mit jener der Rasse (Asad 2003: 31; Clark 2017; Maldonado-Torres 2014; Peterson 2002: 38). Ähnlich wie bei der Kategorie Rasse wurden auch mit Hilfe der Kategorie Religion ganze Geografien und Bevölkerungen als dezidiert religiös klassifiziert und als veranderte Subjekte sichtbar (Masuzawa 2005). Die Universalisierung einer provinziellen Kategorie, nämlich Religion, tätigte sich demnach vor den materiellen und epistemologischen Hegemonien der europäischen Kolonisierung (King 2010: 299; van der Veer 2001: 25). Es wäre an dieser Stelle problematisch nach indigenen Äquivalenten zu Glauben, Spiritualität oder Theologie zu suchen. Nicht nur, dass diese Termini ebenfalls zu einem eurozentrischen Begriffsrepertoire gehören, sondern vielmehr projizieren sie erneut epistemische Konfiguration auf außereuropäische Lebensformen und ihre Ordnungen.[3]

Beides zusammengenommen verhilft, die spezifische Formation sowie Universalisierung der Religion deutlicher zu machen und für weitere Auseinandersetzungen bereitzustellen. Wenn ein universaler Religionsbegriff das Ergebnis von konkreten historischen Prozessen ist, die sich ab dem 16. Jahrhundert in Europa und in den Kolonien tätigen, dann lässt sich ein transhistorisches und transkulturelles Verständnis von Religion auch in der Politischen Theorie nicht aufrechterhalten. Hinzukommt, und das folgt im nächsten Abschnitt eingehender, dass diese Arbeiten ebenso auf die macht- und herrschaftsanalytischen Aspekte von Religion aufmerksam gemacht haben, die in der Politischen Theorie bisher kaum Eingang gefunden haben.

3 An dieser Stelle kann dieser wichtige Punkt nicht weiter ausgeführt werden. Grundsätzlich gilt, dass die Geschichten, Erfahrungen und Realitäten religiöser Subjekte sich nicht vollumfänglich in eurozentrischen Begriffen wie Religion, Glauben, Theologie oder Spiritualität wiederfinden. Innerhalb des Islam, um ein exemplarisches Beispiel zu nehmen, wird derselbe als Dīn bezeichnet. Diese Bezeichnung ist von Orientalist*innen und Islamwissenschaftler*innen wiederkehrend mit ‚Religion' übersetzt und wiedergegeben worden (vgl. exemplarisch Gardet 1991: 293ff.). Andererseits haben jüngere Arbeiten (Karamustafa 2017) darauf aufmerksam gemacht, dass Dīn eben nicht mit Religion übersetzt werden kann, da sowohl das semantische Feld als auch die Kosmologie des Begriffs weiter gefasst sind als dass dieser unter dem eurozentrischen Begriff ‚Religion' oder ‚Glauben' subsumiert werden könnte. Kurzum, Islam als Religion, Glauben oder mit Spiritualität zu übertragen, bedeutet die muslimischen Lebensformen, ihre Begrifflichkeiten und Kosmologien durch eurozentrische Begriffe zu kanalisieren und entsprechend zu beschneiden.

Zubair Ahmad

5 *Religion* als politische Technologie der Macht in der Kolonie

Wie weiter oben schon beschrieben, ist eine macht- und herrschaftssensible Perspektive auf Religion innerhalb der gegenwärtigen Politischen Theorie ausgeblieben. Ich habe dies mit dem Verweis auf die Hegemonie des säkularisierungs- und liberaltheoretischen Paradigmas begründet, da letzteres die Fragen nach Macht und Herrschaft schlichtweg nicht stellt. Zwar wird der Religion Macht- und Herrschaftsanspruch zugesprochen, weshalb das säkularisierungs- und liberaltheoretische Paradigma dieselbe zu beschränken sucht, doch wird der Raum des Politischen, also Staat und Öffentlichkeit, in gegenwärtigen Arbeiten zur Religionsfrage kaum aus einer Analytik der Macht betrachtet. Dies erklärt auch, warum sich politische Theoretiker*innen gerade in Bezug auf die Religionsfrage schwertun, danach zu fragen, welche Formen der Gewalt, des Ausschlusses und der Marginalisierung von liberal-säkular konfigurierten Staaten, seinen Institutionen wie auch Technologien ausgehen (Fernando 2014). Doch gerade der Bezug auf die Kolonie macht deutlich, dass das Politische keinesfalls ein macht- und herrschaftsfreier Raum ist. Auch wenn die effektiven Geschichten des europäischen Imperialismus sowie Kolonialismus unterschiedlich ausfallen mögen, lässt sich aus postkolonialer Perspektive dennoch festhalten, dass ihre gewaltvollen politischen, ökonomischen und ideologischen Kräfte schlussendlich die außereuropäische Welt nicht nur „unwiderruflich verändert“ und kolonisierte Subjekte für das Projekt der Moderne „zwangsverpflichtet“ (Scott 2004: 8f.) haben, sondern ebenso darauf abzielten, bestimmte politisch-ethische Subjekte hervorzubringen und dieselben zu regieren:

> „In the colonial world the problem of modern power turned on the politico-ethical project of producing subjects and governing their conduct. What this required was the concerted attempt to alter the political and social worlds of the colonized, an attempt to transform and redefine the very conditions of the desiring subject. The political problem of modern colonial power was therefore not merely to contain resistance and encourage accommodation but to seek to ensure that both could only be defined in relation to the categories and structures of modern political rationalities“ (Scott 1999: 52).

Es ist aus dieser Perspektive, dass Religion als eine koloniale Technologie der Macht aufkommen wird, als ein Instrument innerhalb des kolonialen Arsenals, das als „dichter Durchgangspunkt für die [kolonialen] Machtbeziehungen“ zwischen „[kolonialen] Verwaltungen und [kolonisierten] Bevölkerungen“ (Foucault 2008: 1106) operieren wird. Über die Kategorie der Religion werden gezielt materielle wie auch moralische Verhältnisse der Kolonie und seiner Subjekte in den Blick genommen, als *religiös* markiert bzw. klassifiziert wie auch produziert. Innerhalb kolonialer Machtbeziehungen wird Religion nicht

nur als Objekt der Wissensproduktion etabliert, wie oben teilweise schon ausgeführt, sondern zu einer konkreten Ordnungskategorie kolonialer Macht, um bestimmte Orte, Populationen und Praktiken über den Zugriff der Religion zu markieren, disziplinieren und regieren. In diesem Zuge wird Religion zur Strategie und Taktik innerhalb der Ökonomie kolonialer Macht.

Wie oben schon angeführt, ist Religion in der Kolonie nicht schon gegeben. Die anfängliche Phase der kolonialen Begegnungen ist nämlich davon getragen, dass innerhalb der zu kolonisierenden Bevölkerung keine Spuren von Religion vorzufinden seien. Das Topoi der fehlenden Religion ist während des europäischen Kolonialismus durchweg zentral und weitläufig vertreten: Europäische Entdecker, Reisende, Missionare, Siedler und koloniale Administratoren stellten mit bemerkenswerter Beständigkeit immer wieder fest, dass es den kolonisierten Völkern der Welt an jeglicher Religion und Religiosität mangele (Chidester 2000: 427f.). So wird z.B. der Reisende Amerigo Vespucci im 15. Jahrhundert für die karibische Bevölkerung festhalten, dass diese ganz ohne Religion sei. Auch der spanische Konquistador Pedro Cieza de León wird keinerlei Spuren von Religion bei der peruanischen Bevölkerung im 16. Jahrhundert *entdecken* und Jacques Le Maire wird im 17. Jahrhundert „nicht den kleinsten Funken von Religion" auf den Pazifischen Inseln vorzufinden wissen. Im 18. Jahrhundert wird William Smith berichten, dass die „Afrikaner" sich „überhaupt nicht mit Religion belästigen" und noch weit ins 19. Jahrhundert werden Reisende auch bei australischen Aborigines weder religiöse Charakterzüge noch irgendein Indiz für ein religiöses Wertegerüst vorfinden, um sie von „Tieren zu unterscheiden" (Cavanaugh 2009: 86). Dieser Prozess der Verneinung und Verleugnung kann nach David Chidester (2000: 428) nicht als ein irrtümlicher verstanden werden, sondern muss als eine Methode der Legitimierung des europäischen Kolonialismus gelesen werden. Da die Abwesenheit von Religion gleichzeitig mit der Abwesenheit von Werten und moralischen Charakteristika gleichgesetzt wurde, konnten hierdurch einerseits koloniale Expansion und Eroberung als moralisch legitim und verantwortbar repräsentiert werden, während andererseits kolonisierten Subjekten Rechte hinsichtlich Leben, Land und anderen Dingen verneint wurden.

Dieser Modus der Abwesenheit oder Verneinung von Religion änderte sich, sobald sich Kolonialregierungen beziehungsweise -administrationen durchgesetzt hatten. Für den südafrikanischen Kontext hat z.B. Chidester (1996: 19f., 39ff., 46ff., 102ff., 118ff.) herausgearbeitet, wie im Anschluss auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Europäern und der indigenen Bevölkerung Südafrikas – und der gewaltvollen Unterwerfung ebendieser Bevölkerung durch Europäer – indigene Lebensformen von Europäern epistemologisch als dezidiert religiös konstituiert und somit erst erfunden wurden. Ironischerweise, so hält er fest, hatten die entdeckten Religionen der südafrikanischen Volksgruppen dieselben Charakteristika, welche vorher zu einer Verneinung und Verleugnung indigener Religiosität geführt hatten. Ignoranz,

Angst oder Aberglaube, die vor der kolonialen Herrschaftsetablierung noch als Indizien und Hinweise einer religiösen Abwesenheit gewertet wurden, galten nach Etablierung kolonialer Herrschaft als entscheidende Charakteristika einer indigenen Religiosität.

Anschauliche und breit rezipierte Beispiele, wie sich die Frage nach der Religion strategisch in den Kolonialdiskurs inkorporiert und hierbei *die* Frau ins Visier nimmt, sind die Arbeiten von Gayatri Spivak und Frantz Fanon. Das Aufkommen der Frauenfrage innerhalb des Kolonialdiskurses markiert, wie Gayatri Spivak (1994) deutlich gemacht hat, den imperial-kolonialen Diskurs der „guten Gesellschaft“, der Weiße Männer als Erretter von Braunen Frauen projiziert (93f.). In Konsequenz, so Spivak (1994: 102), wird die veranderte Frau, die Frau der Anderen, zu einem „Kampfplatz“, auf dem die Kräfte der Kolonisierten sowie der Kolonisierenden aufeinandertreffen. Spivak führt an dieser Stelle den kolonialen Diskurs der Witwenverbrennung an, durch welchen sich der britische Imperialismus auch als soziale Mission legitimieren konnte und das indische weibliche Subjekt von den ‚primitiven‘ und ‚barbarischen‘ Praktiken der indischen Gesellschaft (Witwenverbrennung) *befreien* wollte. Spivaks Kritik richtet sich hierbei u.a. auf die Unfähigkeit und Ignoranz des kolonialen Regimes, die Praxis des *sati*, bei der die Witwe physisch den Tod des Ehemanns an einem heiligen Ort wiederholt, nicht als einen Akt des freien Willens und moralischen Verhaltens zu verstehen – wie in der hinduistischen Tradition. Stattdessen werde diese Praxis als Unterdrückung des indischen weiblichen Subjekts bewertet. Gleichzeitig richtet sich ihre Kritik gegen das einheimische Patriarchat, dessen Grundlage der vedische Diskurs ist und welcher Selbstverbrennung der Witwe aus den Quellen legitimiert. Beide zusammen lassen das indische weibliche Subjekt verschwinden, während gleichzeitig dasselbe Subjekt den Bediensteten der *East India Company* einerseits und den hinduistischen Befürwortern andererseits symbolisch als Kampfplatz dient (Castro Varela/Dhawan 2015: 195ff.).

In *Algeria Unveiled* hat Frantz Fanon (1965) dieses gewaltvolle Aufeinandertreffen von Imperialisten/Kolonialisten und Kolonisierten auf eindringliche Art und Weise dargelegt. Fanon arbeitet heraus, wie die französische Kolonialadministration gezielt das weibliche Subjekt in ihre Taktiken der Kolonisierung einbindet und berücksichtigt. „If we want to destroy the structure of Algerian society, its capacity for resistance“ zitiert Fanon (1965: 37f.) die koloniale Logik, „we must first of all conquer the women; we must go and find them behind the veil where they hide themselves and in the houses where the [Algerian] men keep them out of [our] site“. Für die französische Kolonialadministration in Algerien tritt das Kopftuch wie auch das kopftuchtragende Subjekt als distinktes Objekt der kolonialen Auseinandersetzung hervor. Ähnlich wie auch für den britisch-indischen Diskurs, ist das weibliche Subjekt als unterdrücktes und entmenschlichtes Objekt markiert, welches von den Franzosen aus den „mittelalterlichen“ und „barbarischen“ Verhältnissen Algeriens *befreit*

und *gerettet* werden muss (1965: 38). Dabei gilt der französischen Kolonialadministration jeder Akt der *Befreiung* als Indikator für den kulturellen und gesellschaftlichen Zerfall einer vermeintlich barbarischen algerischen Gesellschaft und ist somit ein Schritt in Richtung einer effektiven Kolonisierung (1965: 39, 42). Gleichzeitig, so arbeitet Fanon (1965: 47ff.) heraus, formieren sich das Kopftuch und die Körperlichkeit des algerischen weiblichen Subjekts zu einem Teil des widerständigen Arsenals der algerischen Revolution. Die „algerische Frau“, wie Fanon das weibliche algerische Subjekt bezeichnet, tritt nach 1955 deutlich in den algerischen Befreiungskampf – nicht nur als unterstützende, sondern für Fanon als zentrale Komponente und Taktik. Fanon (1965: 48ff., 59) beschreibt eindringlich, wie hierfür ein vorgängiges algerisches weibliches Subjekt erst neu konstituiert werden musste, wie dasselbe Subjekt alte Innerlichkeiten überkommen musste und gleichzeitig ein neues Verhältnis zur Körperlichkeit entwickelte. Kurzum, so Fanon, es ist nicht nur die Geburt einer neuen algerischen Gesellschaft, sondern ebenso eines neuen algerischen weiblichen Subjekts. Berechtigterweise ist dieses Aufeinandertreffen zwischen französischem Kolonialismus und algerischer Befreiungsfront als eines in Opposition verstanden worden. So haben französisch-koloniale Kräfte sich besonderes in Opposition zum Islam begriffen, der ihnen als ihr Hauptfeind auf dem politischen Schlachtfeld erschien (Fanon 1965: 41; Yeğenoğlu 1998: 136ff.).

Die Ausschließlichkeit solch einer manichäischen Perspektive hat jedoch die Inkorporation der Religion in die Ökonomie der kolonialen Macht unbeachtet gelassen. Gemeint ist damit nicht die Rolle des Christentums innerhalb des Kolonialismus, sondern wie der europäische Kolonialismus ebenso jene Aspekte außereuropäischen Lebens, nachdem sie als religiös klassifiziert wurden, in koloniale Logiken und Zielsetzungen einzubinden suchte. Ein solcher Hinweis findet sich schon recht früh innerhalb der disziplinären Formation der Postkolonialen Studien. So deutet z.B. schon Edward Saids (2009: 101) Studie zum Orientalismus auf eine Verschiebung innerhalb der Ökonomie der kolonialen Macht hin, die Religion neu adressiert. Eine Ökonomie, die sich weniger in Opposition, sondern über neue Allianzen wie auch Momente der Inkorporation versteht. In seiner Auseinandersetzung erwähnt Said eher beiläufig, wie Napoleon in Ägypten den Islam in die koloniale Herrschaft und Macht zu inkorporieren sucht. Als Napoleon nämlich erkannte, dass „seine Streitmacht nicht ausreiche, um sich Ägypten zu unterwerfen,“ sollten „die örtlichen Imame, Kadis, Muftis und Ulemas“ dazu gebracht werden, „den Koran im

Sinne der Grand Armée auszulegen". „Man vergleiche diese Taktik Napoleons", so Said (2009: 101) weiter, „mit jener des *Requerimiento*"[4] und hebt somit die Verschiebung hervor. Doch eine Inkorporation der Religion der Anderen bedingt ebenso die Formation eines entsprechend religiösen Subjekts, dass diese VerAnderung verkörpert und nach eurozentrischen Epistemen klassifiziert, geordnet und stets reformiert werden muss. Gerade Spivaks *Can the subaltern Speak?* kann in diese Richtung interpretiert werden, ist es doch eine von britischen Reisenden, Wissenschaftlern und Kolonialadministratoren als dezidiert hinduistisch klassifizierte Gesellschaft, in dem sich Spivaks subalterne Frau wiederfindet bzw. verliert. Spivaks Analyse selbst ist nur möglich, weil die britische Kolonialadministration, gemeinsam mit Reisenden, Wissenschaftlern und Missionaren, die indische Gesellschaft als dezidiert religiöse markiert hat. Die Kodifizierung eines *hinduistischen* Rechts, die Erhaltung einer *hinduistischen* Gesellschaft oder die Regulierung *hinduistischer* Rituale, dem sich Spivaks subalterne Frau ausgesetzt sieht, setzen die Idee eines homogenen Hinduismus bzw. einer hinduistischen Religion voraus, die selbst ein Produkt des 19. Jahrhunderts darstellt (Gottschalk 2013; King 1999: 98ff.). Auch wenn für Spivak die Kategorie der Religion nicht prominent ist, beschreibt sie doch die Proliferation der Kategorie von Religion allgemein wie auch den gewaltvollen Prozess der religiösen Subjektwerdung der hinduistischen Frau im Besonderen, die sich zwischen den Optionen des Patriarchats einerseits und imperialer Subjektkonstitution andererseits wiederfindet. Die Subjektivierung der subalternen Frau erfolgt demnach auch über den Zugriff auf und die Auseinandersetzung mit dem Konstrukt *hinduistische Religion*. Religion in die Spivak'sche Analyse einzubinden würde nicht bedeuten, bloß eine analytische Perspektive hinzuzuaddieren, sondern vielmehr zu verdeutlichen, wie wirkmächtig das eurozentrische Religionsverständnis koloniale Begegnungen und Subjekte konstituiert wie auch konfiguriert hat. Obwohl der Hinduismus so prominent in Spivaks Analyse zur Geltung kommt, bleiben die größeren Zusammenhänge desselben bzw. des eurozentrischen Religionsdiskurses, der den Hinduismus als epistemisches und politisches Objekt überhaupt ermöglicht und in der Kolonie wirkt, in einem zentralen Text postkolonial-feministischer Analyse unberücksichtigt.

Ähnlich wie bei Spivak bleibt auch Fanons „algerische Frau" zwischen französischen Kolonisatoren und imperialer Subjektkonstitution einerseits und der algerischen Widerstandsbewegung und entsprechender Subjektwerdung ungehört. Bei Fanon ist es ein männliches Subjekt, dass präzisiert, inwieweit das Kopftuch und der dazugehörige Körper des weiblichen Subjekts Teil der kolonialen Auseinandersetzung werden kann bzw. wird. Verhandelt wurden

4 Als *Requerimiento* gilt jene Erklärung der spanischen Monarchie, die bei dem Erstkontakt zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten verlesen wurde. Sie forderte die indigene Bevölkerung dazu auf, die Autorität des Papstes wie auch der spanischen Könige anzuerkennen und sich zum Christentum bekehren zu lassen.

auch hier nicht nur die wahre und richtige Deutung einzelner religiöser Praktiken, wie z.B. des Kopftuchs, sondern immer auch die Konfiguration religiöser Subjektwerdung als solches – für Algerien eingebettet in die größeren Zusammenhänge des revolutionären und antikolonialen Widerstands. Jedoch bleibt die Rolle des religiösen Moments auch bei Fanon eher randständig bzw. analytisch unberücksichtigt. Fanons Text *Algeria Unveiled* macht darauf aufmerksam, wie der koloniale Blick sich auf den Islam bzw. ein dezidiert islamisches Symbol (nämlich das Kopftuch) fokussiert und wie diese koloniale Fokussierung gleichzeitig zu einer neuen und revolutionären Lesart desselben islamischen Elements führt (Fanon 1965: 47). Doch diese gesellschaftliche Modifikation, die Fanon auch für die „algerische Frau“ attestiert, wird von Fanon nie mit dem islamischen Element innerhalb des algerischen Widerstands in Verbindung gebracht – die Modifikation bleibt vielmehr rein taktischer Natur. Wie Fouzi Slisli (2008) akribisch herausgearbeitet hat, zitiert und verherrlicht Fanon die antikoloniale Tradition der Algerier*innen zwar, erkennt sie jedoch in keinem Moment als dezidiert islamische Tradition an. In Konsequenz ignoriert Fanon, bewusst oder unbewusst, nicht nur die langanhaltende Tradition eines dezidiert islamischen Widerstands gegen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die man nicht wollen kann (Slisli 2008: 99ff.), sondern kann auch nicht aufzeigen, inwieweit die „algerische Frau“ bzw. die „indigene Gesellschaft“ auf die koloniale Politisierung des Kopftuchs nicht nur taktisch, sondern ebenso auch islamisch regiert haben. So hält Slisli (2008: 104) fest, „Even when he [Fanon, Z.A.] describes insurgency tactics that used traditional Islamic symbols, like the veil in *Algeria Unveiled*, Fanon is silent on the Islamic source of these tactics and does not recognize the part that the Association of Muslim Scholars played in them.“ Inwieweit das Weglassen des Islam in Fanons Analyse davon getragen ist, dass diese Inklusion seine westlich-atheistischen Leser*innen irritiert, Fanons eigenes theoretisches Fundament verkompliziert oder seiner Analyse ein geringeres Ausmaß an konkreter dekolonial-praktischer Anwendbarkeit gegeben hätte, wie Slisli (2008: 106) meint, ist schwer zu sagen. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist, dass in Fanons Analyse nicht mehr sichtbar wird, ob und inwieweit die „algerische Frau“ auf eine historisch entstandene antikoloniale Tradition rekurriert und sich in ihren Haltungen, Praktiken, Strategien und Techniken auch von islamischen Momenten wie auch Quellen informieren ließ. Kurzum, Fanons *Algeria Unveiled* bleibt stumm hinsichtlich einer eingehenden Analyse der Rolle des religiösen Moments sowohl für den französischen Kolonialismus als auch der widerständigen Taktiken algerischen Antikolonialismus.

6 Schlussbemerkung

Auch wenn politiktheoretische Arbeiten sich seit Jahren intensiv mit Fragen der und Problemstellungen hinsichtlich Religion beschäftigen, ist eine kritische Auseinandersetzung jenseits eines historisch wie analytisch gelagerten Eurozentrismus noch nicht erfolgt. Die in diesem Beitrag problematisierten Operationalisierungen von Religion haben Konsequenzen sowohl für die Politische Theorie im Allgemeinen wie auch die postkolonial-feministische Auseinandersetzung mit Religion und Geschlecht im Besonderen.

Zunächst müssen die blinden Flecken der Politischen Theorie in Bezug auf den europäischen Kolonialismus stärker thematisiert werden. Gerade die Formation von Religion in der Kolonie zeigt, dass Theoretiker*innen koloniale Räume nicht einfach außen vorlassen dürfen (wie wiederkehrend geschehen), als ob sich zentrale Untersuchungsgegenstände der Politischen Theorie, zu denen Religion mittlerweile auch zählt, allein in Europa formiert hätten. Geografische Erweiterungen bringen zudem analytisch-konzeptionelle Perspektivverschiebungen mit, denen sich die gegenwärtige Politische Theorie nicht weiterhin verschließen darf.

Zugleich versteht sich der Aufsatz als Beitrag zur aktuellen postkolonial-feministischen Religionsforschung, indem der analytische Blick auf die Kategorie Religion zusätzlich geschärft wurde. Auch wenn postkolonial-feministische Arbeiten säkulare Religionsdiskurse in den Blick genommen haben, bedarf es noch weiterer Arbeit, um die Kategorie Religion analytisch eingehender zu reflektieren. Gerade der Bezug auf jüngere Forschung aus der Anthropologie wie auch Religionswissenschaft kann hier helfen, Religion weiterzudenken und für macht- und herrschaftsanalytische Perspektiven aufzubereiten. Gleichzeitig hat der Beitrag deutlich gemacht, dass Religion keine naturgegebene Größe, sondern eine historisch gewachsene wie auch voraussetzungsreiche Macht- und Herrschaftskategorie darstellt, die sich in kolonialen Operationalisierungen abwechslungsreich manifestiert hat. Für eine postkolonial-feministische Perspektive würde dies einerseits bedeutet, dass Religion keine beiläufige oder nebensächliche Kategorie für die Analyse von (post-)kolonialen Geschlechterdimensionen darstellt, sondern eine analytisch eigenständige Kategorie ist, deren Genealogie zwar mit (post-)kolonialen Orientalismus- oder Rassismusdiskursen überlappt, jedoch auch unabhängig von diesen stehen kann. In diesem Sinne operiert Religion auch als dezidiert eigenständige Technologie der Macht, indem sie gesellschaftliche Verhältnisse, Institutionen oder Körper und Subjekte als dezidiert religiöse ordnet und dieselben hierbei als dezidiert religiöse überhaupt schafft. Gleichzeitig formieren sich über Lebensformen, die als religiös markiert sind, dezidiert *religiöse* widerständige Haltungen, Formen, Strategien und Techniken, die nicht nur randständig, sondern

innerhalb der Postkolonialen Studien als solche unberücksichtigt geblieben sind.

Welche Konsequenzen hieraus für postkoloniale Zusammenhänge entstehen und inwieweit auch liberal-säkulare (Wissens-)Ordnungen koloniale Kontinuitäten unter veränderten gesellschaftspolitischen Bedingungen reflektieren, wird in Zukunft noch herausgearbeitet werden müssen. Insgesamt lässt sich aber jetzt schon festhalten, dass eine Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand Religion noch produktiv weitergeführt werden kann, gerade jenseits liberal- und säkularisierungstheoretischer Prämissen, die macht- und herrschaftsanalytischen Zugriffen wie auch den hieraus entstehenden Konsequenzen bisher kaum bis gar keinen Raum zugestanden und hierbei auch postkolonial-feministische Perspektiven nur bedingt berücksichtigt haben.

Literatur

Aguilar, Luis Manuel Hernández (2018): Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany. Leiden: Brill.

Aguilar, Luis Manuel Hernández/Ahmad, Zubair (2017): Persistence of Eurocentric orders and divisions: Reflections on postcolonial scholarship and the disentanglement of race and religion. In: InterDisciplines 2, S. 123–150.

Ahmed, Leila (1982): Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem. In: Feminist Studies 8, 3, S. 521–534.

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. New Haven: Yale University Press.

Amir-Moazami, Schirin (2013): Islam and Gender under Liberal-Secular Governance. The German Islam Conference. In: Gülalp, Haldun; Seufert, Günter (Hrsg.): Religion, Identity and Politics: Germany and Turkey in Interaction. New York: Routledge, S. 72–86.

Attia, Iman (2009): Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Audi, Robert (1999): The Separation of Church and State and the Obligation of Citizenship. In: Philosophy & Public Affairs 18, S. 259–296.

Asad, Talal (1983): Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: Man 18, 2, S. 237–259.

Asad, Talal (1993): Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Asad, Talal (2001): Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". In: History of Religions 40, 3, S. 205–222.

Asad, Talal (2003): Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity. Stanford Calif.: Stanford University Press.

Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (2013): Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London: Routledge.

Barsmanmaz, Cengiz (2009): Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra

(Hrsg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transcript, S. 361–392.
Bellin, Eva (2008): Faith in Politics. New Trends in the Study of Religion and Politics. In: World Politics 60, 2, S. 315–347.
Bielefeldt, Heiner (2005): Nicht nur „ein Stück Stoff“. Das Kopftuch in der politischen Debatte. Online verfügbar unter https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/Debatte_Konfliktstoff_Kopftuch_original_0.pdf [Zugriff: 02.07.2020].
Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hrsg.) (2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transcript.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 92–114.
Bracke, Sarah/Fadil, Nadia (2008): Islam and Secular Modernity under Western eyes. A Genealogy of a Constitutive Relationship. http://hdl.handle.net/1814/8102 [Zugriff: 02.07.2020].
Brown, Wendy (2008): Regulating Aversion. Princeton [u.a.]: Princeton University Press.
Butler, Judith (2008): Secular politics, torture, and secular time. In: The British Journal of Sociology 59, 1, S. 1–23.
Calhoun, Craig/Jürgensmeyer, Mark/van Antwerpen, Jonathan (Hrsg.) (2011): Rethinking Secularism. Oxford: Oxford University Press.
Casanova, José (1994): Public religions in the modern world. Chicago [u.a.]: University of Chicago Press.
Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion. Berlin: Berlin University Press.
Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.
Cavanaugh, William T. (1995): ‚A Fire strong enough to consume the House‘: The Wars of Religion and the rise of the State. In: Modern Theology 11, S. 397–420.
Cavanaugh, William T. (2009): The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict. New York: Oxford University Press.
Chahrokh, Haleh (2009): Diskriminierung im Namen der Neutralität. Human Rights Watch. https://www.hrw.org/de/report/2009/02/26/diskriminierung-im-namen-der-neutralitat/kopftuchverbote-fur-lehrkrafte-und [Zugriff: 02.07.2020].
Chidester, David (1996): Savage systems. Colonialism and comparative religion in Southern Africa. Charlottesville u.a.: University Press of Virginia.
Chidester, David (2000): Colonialism. In: Braun, Willi (Hrsg.): Guide to the Study of Religion. London: Cassell, S. 423–437.
Clark, Emily Suzanne (2017): Race and Religion in America. In: Oxford Research Encyclopedia. DOI: 10.1093/acrefore/9780199329175.013.322.
Daniel, Anna (2012): Der Islam als das Andere – Postkoloniale Perspektiven. In: Daniel, Anna, Schäfer, Franka/Hillebrandt, Frank/Wienold, Hanns (Hrsg.): Doing Modernity – Doing Religion. Wiesbaden: VS, S. 143–167.
Davaney, Sheila Greeve (2009): The Religious-Secular Divide: The U.S. Case. In: Social Research 76, S. 1327–1332.
Davis, Angela (1981): Women, Race & Class. New York: Random House.

El- Tayeb, Fatima (2011): European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Eberle, Chris/Cuneo, Terence (2015): Religion and Political Theory. https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/ [Zugriff: 10.11.2020].

Fanon, Frantz (1965): A Dying Colonialism. New York: Grove Press.

Farris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism. Durham: Duke University Press.

Fink, Lisa/Leinius, Johanna (2014): Postkolonial-feministische Theorie. In: Franke, Yvonne et. al (Hrsg.): Feminismen heute: Positionen in Theorie und Praxis. Bielefeld: transcript, S. 115–128.

Fernando, Mayanthi (2014): The Republic Unsettled. Durham and London: Duke University Press.

Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2008): Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Franz, Albert (Hrsg.) (2007): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg im Breisgau: Herder.

Franzki, Hannah/Aikins, Joshua Kwesi (2010): Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. In: PROKLA 40, 1, S. 9–28.

Gardet, Louis (1991): Dīn. In: Lewis, B.; Pellat, Ch.; Schacht, J. (Hrsg.): Encyclopedia of Islam, Bd. 2, S. 293–296.

Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C.H.Beck.

Gottschalk, Peter (2013): Religion, Science, and Empire: Classifying Hinduism and Islam in British India. New York: Oxford University Press.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hadj-Abou, Leila et al. (2012): Hijabophobia revisited: Kopfttuchdebatten und -politiken in Europa. Ein Überblick über das Forschungsprojekt VEIL. Hausbacher, Eva et al. (Hrsg.): Migration und Geschlechterverhältnisse. Wiesbaden: Springer VS.

Hall, Stuart (1997): Wann war der ‚Postkolonialismus'? Denken an der Grenze. In: Bronfen, Elisabeth (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg, S. 219–246.

Harding, Susan (1991): Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. In Social Research 58, 2, S. 373–393.

Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hrsg.) (2008): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: VS.

Hurd, Elizabeth Shakman (2008): The Politics of Secularism in International Religions. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Karamustafa, Ahmet (2017): Islamic Dīn as an Alternative to Western Models of "Religion". In: King, Richard (Hrsg.): Religion, Theory, Critique. New York: Columbia University Press, S. 163–171.

King, Richard (1999): Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and the ‚mystic East'. London: Routledge.

King, Richard (2010): Orientalism and the Study of Religions. In: Hinnells, John R. (Hrsg.): The Routledge companion to the Study of Religion. London: Routledge, S. 291–305.
Lewis, Reina; Mills, Sara (Hrsg.) (2003): Feminist Postcolonial Theory: A Reader. New York: Routledge.
Locke, John (1957 [1698]): Ein Brief über Toleranz. Hamburg: Meiner.
Mahmood, Saba (2005): Politics of Piety. Princeton: Princeton University Press.
Mahmood, Saba (2006): Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. In: Public Culture 18 (2), S. 323–347.
Mahmood, Saba (2016): Religious Difference in a Secular Age. Princeton: Princeton University Press.
Mamdani, Mahmood (2007): Culture Talk. Six Debates That Shape the Discourse on ‚Good' Muslims. In: Khan, Muqtedar (Hrsg): Debating Moderate Islam. Salt Lake City: University of Utah Press, S. 114–123.
Maldonado-Torres, Nelson (2014): Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World. In: Journal of Religious Ethics, 42 (4), S. 691–711.
Masuzawa, Tomoko (2005): The Invention of World Religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago: University of Chicago Press.
Mendieta, Eduardo (2009): Imperial Somatics and Genealogies of Religion: How we never Became Secular. In: Bilimoria, Puroshottama/Irvine, Andrew B. (Hrsg.): Postcolonial Philosophy of Religion. Dordrecht: Springer, S. 235–250.
Mernissi, Fatima (1991): The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Cambridge, MA: Perseus Books.
Mernissi, Fatima (2003): The Meaning of Spatial Boundaries. In: Lewis, Reina/Mills, Sara (Hrsg.): Feminist Postcolonial Theory: A Reader. New York: Routledge.
Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hrsg.) (2003): Politik und Religion. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
Mohanty, Chandra Talpade (1984): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: boundary 2, 12 (3), S. 333–358.
Nehring, Andreas (2012): Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 327–341.
Nongbri, Brent (2013): Before Religion. A History of a Modern Concept. New Heaven und London: Yale University Press.
Osterhammel, Jürgen (2010): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C.H.Beck.
Peterson, Derek R./Walhof, Darren (2002): Rethinking Religion. In: dies. (Hrsg.): The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick: Rutgers University Press, S. 1–16.
Peterson, Derek R. (2002): Gambling with God. Rethinking Religion in Colonial Central Kenya. In: Peterson, Derek R./Walhof, Darren (Hrsg.): The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick: Rutgers University Press, S. 37–58.
Pickel, Gert (2011): Demokratie, Staat und Religionen. Vergleichende Politikwissenschaft und Religion. In: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich: Pano-Verlag, S. 275–304.

Pitts, Jennifer (2010): Political Theory of Empire and Imperialism. In: Annual Review of Political Science 13, S. 211–235.
Rawls, John (2002): Nochmals: die Idee der öffentlichen Vernunft. In: ders.: Das Recht der Völker. Berlin: de Gruyter, S. 165–218.
Reder, Michael/Schmidt, Josef (2008): Habermas und Religion. In: dies. (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–25.
Reese-Schäfer, Walter/Salzborn, Samuel (2015): Einleitung: Warum wird man Klassiker/in des politischen Denkens? In: dies. (Hrsg.): „Die Stimme des Intellekts ist leise“: Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams. Baden-Baden: Nomos, S. 7–16.
Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (2010): Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung. In: Reuter, Julia (Hrsg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld: transcript, S. 11–46.
Rommelspacher, Birgit (2010): Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima im christlich-säkularen Diskurs. In: Ethik und Gesellschaft 2, S. 1–30.
Rorty, Richard (1999): Religion as a Conversation-stopper. In: ders. Philosophy and Social Hope. London: Penguin, S. 168–174.
Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation. In: Ethnicities 8, 3, S. 345–364.
Said, Edward W. (2009): Orientalismus. Frankfurt am Main: Fischer.
Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hrsg.) (2008): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien: Promedia.
Scott, David (1999): Refashioning futures. Criticism after postcoloniality. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Scott, David (2004): Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment. Durham and London: Duke University Press.
Scott, Joan (2007): The Politics of the Veil. Princeton: Princeton University Press.
Shaikh, Nermeen (2008): The Present as History. Critical Perspectives on contemporary Global Power. New York: Columbia University Press.
Shooman, Yasemin (2012): Vom äußeren Feind zum Anderen im Inneren. Antimuslimischer Rassismus im Kontext Europäischer Migrationsgesellschaften. In: Ha, Kien Nghi (Hrsg.): Asiatische Deutsche. Vietnamesische Diaspora and Beyond, Berlin: Assoziation A, S. 305–320.
Slisli, Fouzi (2008): Islam: The Elephant in Fanon’s Wretched of the Earth. In: Critique: Critical Middle Eastern Studies 17, 1, S. 97–108.
Smith, Jonathan Z. (2004): Relating religion. Essays in the study of religion. Chicago: University of Chicago Press.
Smith, Wilfred Cantwell (1963): The Meaning and end of religion. New York: Macmillan.
Spivak, Gayatri C. (1994): „Can the Subaltern Speak?“ In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hrsg.), Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader, New York: Columbia University Press, S. 66–112.
Stein, Tine (2004): Religion. In: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner Ina (Hrsg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS, S. 315–331.
Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press.

van der Veer, Peter (2001): Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press.
Warner, Michael/VanAntwerpen, Jonathan/Calhoun, Craig J. (Hrsg.) (2010): Varieties of secularism in a secular age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Krieg, politische Gewalt und Frieden. Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen. In: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich: Pano-Verlag, S. 305–324.
Yeğenoğlu, Meyda (1998): Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press.
Young, Robert (2012): The Postcolonial Remains. In: New Literary History 43, 1, S. 19–42.

Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von *French Feminism in an International Frame* und *Can the Subaltern Speak?*

Floris Biskamp

Die Intersektionalität von Herrschaftsverhältnissen stellt die herrschaftskritische Praxis vor die Herausforderung, sich zu mehreren Regimen von Marginalisierung und Privilegierung zu verhalten, die nicht nur gleichzeitig bestehen, sondern auch in Wechselwirkung miteinander verschränkt sind.[1] Das aus dieser Herausforderung erwachsende Konfliktpotenzial wird in der politischen Öffentlichkeit immer wieder deutlich. In den letzten Jahren war es insbesondere auf zwei Feldern sichtbar: erstens in den Debatten um „Identitätspolitik" und „Klassenpolitik", in denen antirassistische und feministische Kritik auf der einen Seite und die Kritik von Klassenherrschaft auf der anderen Seite gegeneinander ausgespielt werden (Dowling/van Dyk/Graefe 2017); zweitens in Diskussionen um Geschlechterverhältnisse in islamischen Kontexten, in denen antirassistische und antisexistische Politiken – und damit auch verschiedene Verständnisse von Feminismus – miteinander in Konflikt geraten. Dabei gelten die allgegenwärtigen Diskussionen über patriarchalische Strukturen in islamischen Kontexten den einen als notwendige Kritik einer spezifischen patriarchalischen Konstellation und als Ausdruck von Solidarität mit denjenigen, die von diesen Verhältnissen betroffen sind (Kelek 2019; Ateş 2009); die anderen sehen darin ein kulturrassistisches Othering in kolonialer Tradition, mit dem die Marginalisierung einer Minderheit legitimiert und reproduziert wird (Attia 2009; Eickhof 2010; Shooman 2014; Müller-Uri 2014; Hark/Villa 2017). Diesem zweiten Konfliktfeld widmet sich der vorliegende Beitrag.

Die dabei zur Diskussion stehenden Probleme sind nicht bloß ethischer oder soziologischer Natur, sondern haben in dreierlei Hinsicht auch politische und politikwissenschaftliche Relevanz. *Erstens* stehen die genannten Konflikte

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf Überlegungen aus meiner Dissertationsschrift *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit* (Biskamp 2016: 167–204), die hier in Hinblick auf die Frage von Herrschaftskritik im Kontext von Intersektionalität zugespitzt, aktualisiert und überarbeitet wurden.

in unmittelbarem Zusammenhang mit juridischen Fragen: Die diversen Debatten über Verschleierungsverbote in öffentlichen Institutionen sind nur das prominenteste juridische Konfliktfeld, daneben geht es auch um die Gender-Effekte der Anerkennung von im Ausland geschlossenen Ehen etwa zwischen einem Mann und einem minderjährigen Mädchen oder zwischen einem Mann und mehreren Frauen, der Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der Finanzierung von sozialen Einrichtungen in islamischer Trägerschaft oder auch der staatlichen Kooperation mit islamischen Verbänden. Geht man davon aus, dass Gesetzgebung und Rechtsprechung immer auch von der Qualität der vorangehenden und begleitenden öffentlichen Aushandlungen abhängen (Benhabib 2002), ist es entscheidend, Kriterien für die Bemessung dieser Qualität zu entwickeln. Dies gilt umso mehr, wenn staatliche Institutionen nicht nur angehalten sind, Diskriminierung zu vermeiden, sondern auch aktiv auf die reale Gleichberechtigung hinarbeiten sollen, wie es in der Bundesrepublik Deutschland nach Art. 3 Abs. 2 GG in Bezug auf Geschlecht der Fall ist. *Zweitens* bringen die Diskussionen um antimuslimischen Rassismus und Geschlechterverhältnisse in islamischen Kontexten immer wieder Konfliktdynamiken innerhalb politischer (feministischer, antirassistischer etc.) Protestbewegungen hervor, die einer wissenschaftlichen Rekonstruktion und Reflexion bedürfen. *Drittens* schließlich sind diese Fragen für eine sich als herrschaftskritisch verstehende Politikwissenschaft auch ganz unmittelbar relevant: Diese muss sich der Frage stellen, welche Arten der öffentlichen Darstellung konkreter Geschlechterverhältnisse verschiedene Herrschaftsverhältnisse reproduzieren oder destabilisieren – und dies in der eigenen Praxis des wissenschaftlichen Darstellens berücksichtigen.

Im Zentrum dieses Beitrags steht daher die Frage, nach welchen Kriterien man entscheiden kann, ob und in welchem Maße ein Diskurs, ein Text, eine Darstellung, eine Äußerung, ein Sprechakt als legitime und solidarische Kritik oder als illegitimes und rassifizierendes Othering zu bewerten ist. Diese Frage taucht in der aktuellen Forschungsliteratur über Islamdebatten und antimuslimischen Rassismus zwar immer wieder auf, wird aber nicht zum Gegenstand ausführlicher Reflexion. Wenn überhaupt, wird diese Problematik eher kurz am Rande oder nur implizit verhandelt (Eickhof 2010: 84–87; Shooman 2014: 76–79; Hark/Villa 2017: 103–109).[2] Dies ist ein Problem, weil es immer wieder dazu führt, dass das Problem herrschaftskritischer Repräsentation im intersektionalen Double-Bind von Rassismuskritik und Patriarchatskritik verkürzt dargestellt oder einseitig aufgelöst wird (Biskamp 2016: 66–96).

2 Ich beziehe mich an dieser Stelle auf die diskurstheoretische und rassismuskritische Literatur. In der vorurteilstheoretischen Forschung wird der Unterschied zwischen ‚legitimer Islamkritik‘ und ‚Islamophobie‘ bzw. ‚Islamfeindlichkeit‘ zwar ausführlicher thematisiert. Durch den diesem Ansatz eigenen Fokus auf die Ebene des individuellen Bewusstseins wird dabei aber die pragmatische Dimension des Sprechens als soziale Handlung weitgehend ausgeblendet (Biskamp 2016: 31–56).

Daher widme ich mich im vorliegenden Beitrag der Suche nach entsprechenden Unterscheidungskriterien – und zwar durch eine Relektüre zweier klassischer Aufsätze von Gayatri Spivak.[3] Ich wähle Spivaks Werk aus drei Gründen als Referenz: *Erstens* legt sie, wie ich im Folgenden zeige, sehr differenzierte Kriterien zur Unterscheidung von marginalisierendem und emanzipativem bzw. herrschaftskritischem Sprechen vor. *Zweitens* bildet ihre in *Can the Subaltern Speak?* (1988) formulierte und in dem Satz „White men saving brown women from brown men" (1988: 296) zusammengefasste Kritik kolonialer Rettungsdiskurse in den gegenwärtigen Debatten eine stete Bezugsgröße (Attia 2009: 35–36; Eickhof 2010: 52–53, 84; Müller-Uri 2014: 112–113; Shooman 2014: 76; Hark/Villa 2017: 85). Zahlreiche Kritikerinnen[4] sehen die gegenwärtigen Islamdebatten als Fortsetzung der von Spivak kritisierten Diskurse. Dabei wird ihr Satz bisweilen etwas erweitert oder verändert, um zu reflektieren, dass gegenwärtige Diskurse eine etwas andere Form annehmen. So wird etwa darauf hingewiesen, dass in den Islamdebatten der Gegenwart auch „weiße Frauen" zu den selbstberufenen Retterinnen der „braunen Frauen" zählten (Müller-Uri 2014: 112) oder dass es auch um die Rettung „weißer Frauen" vor „braunen Männern" gehe (Hark/Villa 2017: 85). *Drittens* schließlich ist die Rezeption dieses Spivakzitats paradigmatisch für die verbreitete einseitige Auflösung des intersektionalen Double-Binds: Das Zitat wird genutzt, um die rassifizierenden Effekte der Islamdiskurse zu betonen; Spivaks gleichzeitige Kritik an realen patriarchalen Strukturen und der Gefahr ihrer Stabilisierung durch allzu einfache Gegendiskurse wird jedoch nicht mit derselben Ernsthaftigkeit rezipiert.

Der vorliegende Beitrag bildet daher in doppelter Hinsicht eine Ergänzung zu den gegenwärtigen Debatten um kulturelle Differenz, Rassismus und Patriarchat. Zum einen rückt er die zumeist nur am Rande oder implizit verhandelte Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von herrschaftskritischen und Herrschaft reproduzierenden Darstellungen bzw. Sprechweisen explizit in den Fokus. Indem dies durch eine Diskussion von Spivaks Texten geschieht, zeigt sich zugleich, dass die verbreitete Rezeption von Spivak einseitig ist und eine umfassendere Rezeption Erkenntnisgewinne für die aktuellen Debatten verspricht.

Aus Gründen der Handhabbarkeit konzentriere ich mich dabei auf zwei breit rezipierte und klassisch zu nennende Aufsätze. Dies ist *erstens* der bereits

3 Ich erhebe mit diesem Text nicht den Anspruch, Spivaks eigentliche Position zu den gegenwärtigen Debatten herauszuarbeiten. Nähme man Spivaks reale Interventionen ernst, müsste man davon ausgehen, dass sie von uns verlangt, ganz andere Fragen in den Vordergrund zu rücken, nämlich die von internationaler Arbeitsteilung und Subalternität (Dhawan 2007). Nichtsdestotrotz halte ich die Debatten über Rassismus in Deutschland für relevant und Spivak für eine lehrreiche Referenz.

4 Der Einfachheit halber verwende ich das generische Femininum. Wenn es der Kontext nicht anders impliziert, schließen weibliche Formen alle ein, unabhängig davon, ob sie sich als weiblich identifizieren. Männer sind mitgemeint.

erwähnte *Subaltern*-Text aus dem Jahr 1988 bzw. 1985, wobei insbesondere Spivaks Kritik des britischen Diskurses über Witwenverbrennung in Indien relevant ist. *Zweitens* ziehe ich ihre 1981 in *French Feminism in an International Frame* (Spivak 2006: 184–211) formulierte Kritik an Julia Kristevas Darstellung chinesischer Geschlechterverhältnisse hinzu. Diese Kritik ist auch deshalb eine gute Ergänzung, weil Spivak hier gerade eine *Positiv*darstellung von nichteuropäischen Geschlechterverhältnissen als herrschaftsstabilisierendes Othering kritisiert. Beide Texte entstammen derselben Werkphase und wurden sowohl in der englisch- als auch in der deutschsprachigen Debatte intensiv rezipiert.[5] Ein expliziter Fokus auf die hier gewählte Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von herrschaftskritischen und Herrschaft reproduzierenden Sprechweisen bleibt jedoch ein Desiderat.

Nach einer Zusammenfassung der beiden Texte (1) zeige ich auf, dass es Spivak letztlich um die sozialen und politischen Effekte des jeweiligen Sprechens geht, sich diese aber nicht direkt beobachten lassen, so dass es einer Diskussion von Text und Kontext bedarf (2). Die Positioniertheit (3) und Motivationen (4) der Sprecherinnen sind für Spivak zwar relevante Faktoren, können aber aus unterschiedlichen Gründen keine hinreichenden Kriterien liefern. Diese finden sich letztlich nur durch den Blick auf inhaltliche Aspekte der Darstellung. Dabei zeigen sich zunächst drei in Spivaks theoretischem Kontext naheliegende Kriterien: die Darstellung der Agency *anderer* Frauen (5), das Verständnis von Kultur und Herrschaft (6) sowie die Reflexion der je eigenen Komplizinnenschaft (7). Darüber hinaus zeigt sich, dass Spivak großen Wert auf zwei Kriterien legt, die im theoretischen Kontext der Dekonstruktion überraschen mögen: Dies sind die Fragen, ob die jeweiligen Darstellungen den Kriterien propositionaler Wahrheit genügen (8) sowie ob sie nach überprüfbaren methodischen Standards erarbeitet wurden (9). In einer abschließenden Reflexion (10) lege ich dar, dass gerade die in den letzten Punkten implizierten Rationalitätskriterien in den aktuellen Debatten ernster genommen werden sollten, dies aber einer expliziteren Elaboration dessen bedarf, was Spivak performativ leistet.

5 Für Überblicksdarstellungen s. Nandi (2009: 41–46, 61–65), Castro Varela/Dhawan (2015: 163–164, 186–201).

1 Zwei Kritiken des Sprechens über *andere* Geschlechterverhältnisse

Im Zentrum von *Can the Subaltern Speak?* steht eine Diskussion der Diskurse rund um das Verbot der Witwenverbrennung in Indien durch die britische Kolonialmacht im 19. Jahrhundert. Spivaks These ist, dass sowohl der britisch-imperialistische Diskurs zur Rechtfertigung des Verbots als auch der indisch-nationalistische Gegendiskurs zur Rechtfertigung der Praxis mit dem Anspruch auftraten, für die betroffenen Frauen zu sprechen. Beide Diskurse hätten aber letztlich nur zur Stärkung der je eigenen, zumeist männlichen Position und Identität gedient.

Den Diskurs zur Rechtfertigung des Verbots fasst Spivak (1988: 296) in dem bereits erwähnten paradigmatischen Satz „White men are saving brown women from brown men" zusammen. Die Darstellung indischer Frauen als Objekte britischen Wohlwollens, die durch die Kolonialmacht vor den ‚eigenen' Männern und ihrer archaischen Tradition gerettet werden, habe den Kolonisatoren zweierlei Gratifikation gebracht. *Erstens* sei die britische Kultur gegenüber dem als ‚barbarisch' markierten indischen Brauch als ‚zivilisiert' abgegrenzt, *zweitens* sei damit die Kolonialherrschaft als zivilisatorische Rettungsaktion für schutzbedürftige Frauen legitimiert worden (Spivak 1988: 296-299). Der antikolonial-nationalistische Rechtfertigungsdiskurs für Witwenverbrennung lasse sich ebenfalls in einem paradigmatischen Satz zusammenfassen: „The women actually wanted to die" (Spivak 1988: 297). Die Frauen seien als opferbereite Heldinnen dargestellt worden, die aus Liebe zu ihren Männern und ihrer Nation freiwillig den Tod suchten. Hier sei die Darstellung der Frauen ein Mittel zu nationalistischen und patriarchalischen Zwecken. Zwischen diesen beiden Diskursen, in denen Frauen nur als lebendige Objekte der kolonialen Rettung oder als tote Subjekte der nationalistischen Selbstopferung auftauchten, blieben ihre wirklichen Stimmen unhörbar – auch im historischen Rückblick ließen sie sich auf Grundlage der durch diese beiden Diskurse geprägten Archive nicht rekonstruieren. Auf genau diese Unhörbarkeit bezieht sich Spivaks bekannte These, die Subalternen könnten nicht für sich selbst sprechen (Spivak 1988: 297–300, 303–305; Castro-Varela/Dhawan 2015: 186–201; Löw 2009: 104–159). In ihrer im 1981 erschienenen Aufsatz *French Feminism in an International Frame* vorgelegten Diskussion von Julia Kristevas Chinadarstellungen argumentiert Spivak spiegelbildlich. In dem 1974 ersterschienenen Buch *Des Chinoises* schildert Kristeva aufbauend auf einer China-Reise im selben Jahr die chinesischen Geschlechterverhältnisse in Kontrast zu den westlichen. Im Westen seien alte, matrilineare und matrilokale Traditionen durch patriarchalischen Monotheismus und patriarchalischen Kapitalismus verdrängt worden, was das Verhältnis der Geschlechter heute präge.

In China sei ein ähnlicher Prozess jedoch weniger ausgeprägt, so dass das Matrilineare bis heute wirksam bleibe und die Geschlechterverhältnisse weniger patriarchalisch strukturiert seien. Spivak kritisiert Kristevas Darstellung dafür, dass es bei dem schwelgerischen Lob chinesischer Geschlechterverhältnisse nur scheinbar um chinesische Frauen gehe, diese in Wirklichkeit aber lediglich als Kontrastfolie dienten, die Kristevas eigener feministischer und prochinesisch-sozialistischer Position in Frankreich mehr Legitimität verleihe. Die globalen Machtverhältnisse und die reale Distanz zwischen Kristeva und ihren Leserinnen einerseits sowie den chinesischen Frauen andererseits blieben unberührt (Kristeva 1977: 11–111; Spivak 2006: 187–194; Morton 2003: 78–82).

In beiden Texten kritisiert Spivak also eine Darstellung *anderer* Geschlechterverhältnisse als eine Form des Otherings, in dem ein Bild der Anderen konstruiert wird, das das Selbst zentriert und legitimiert. Im Falle des britischen Kolonialdiskurses geschehe dies durch eine barbarisierende, im Falle von Kristeva durch eine schwelgerische Darstellung. Aus ihrer Kritik des indisch-nationalistischen Diskurses wird deutlich, dass auch die Positivdarstellung der ‚eigenen' Kultur und Frauen herrschaftsstabilisierend sein kann. Entsprechend ist in gegenwärtigen Islamdebatten davon auszugehen, dass sowohl problematisierende als auch romantisierende Darstellungen von Geschlechterverhältnissen in islamischen Kontexten zum Gegenstand intersektionaler Kritik werden können.

2 Das Ziel der Argumentation: Der Effekt des Sprechens

Spivak geht es erklärtermaßen nicht darum, einem politisch desinteressierten Wissenschaftsideal folgend falsche Darstellungen durch richtige zu ersetzen. Programmatisch beschreibt sie Dekonstruktion – zumindest auf den ersten Blick (s. Abschnitt 8 und 9 dieses Textes) – nicht als ein wahrheitssuchendes, sondern als ein wahrheitskritisches Projekt: „Deconstruction is not an exposure of error. Deconstruction notices how we produce ‚truths'" (Spivak 1989: 214). Wenn sie fragt, wie wir Wahrheiten produzieren, geht es ihr weniger um Epistemologie; es geht darum, welche Sichtweise sich jeweils als Wahrheit etablieren kann, welche anderen Sichtweisen dabei ausgeblendet, welche Schließungen und Ausschlüsse produziert werden und welche Machtdynamiken damit verbunden sind. Es geht um die Frage, wessen Identität und Handlungsfähigkeit gestärkt und wessen geschwächt oder gar ausgelöscht wird. Es geht um die politischen und sozialen Bedingungen und Effekte der jeweiligen Darstellungen.

In *Subaltern* zielt Spivaks Kritik in erster Linie darauf, dass das an sich begrüßenswerte Verbot der Witwenverbrennung – sie bezeichnet es als „in itself admirable“ (Spivak 1988: 299) und später als „a good law“ (Spivak 2012: 126) – die Situation der angeblich unterstützten Frauen nicht wirklich verbessern konnte. Der nationalistische Gegendiskurs, in dem der Tod der Frauen zur patriotischen Heldentat umgedeutet wurde, habe ebensowenig zu einer Verbesserung ihrer Situation beitragen. Gestärkt worden sei jeweils nur die männlich-koloniale bzw. die männlich-nationalistische Position. In *French Feminism* moniert Spivak, dass Kristeva den Abgrund, der zwischen den Lebensrealitäten chinesischer und westlicher Frauen klaffe, zwar benenne, aber nicht zu seiner Überbrückung beitrage. Das Einzige, was sie leiste, sei die Stärkung ihrer eigenen Position in innerfranzösischen, innerwestlichen und innerlinken Debatten. Die wirkliche Situation der chinesischen Frauen bleibe völlig unverändert. Freilich war eine Veränderung der chinesischen Situation oder ein Austausch mit den chinesischen Frauen auch gar nicht Kristevas Ziel. Spivaks Kritik ist hier also nicht immanent. Maßstab der Kritik ist vielmehr eine Ethik der Responsibilität gegenüber den Anderen, deren Fehlen bei Kristeva zum Problem wird.

Das entscheidende Kriterium, anhand dessen Spivak einen wünschenswerten Diskurs von einem abzulehnenden unterscheidet, ist also der *soziale und politische Effekt*, den das jeweilige Sprechen hat. Bezogen auf die gegenwärtigen Debatten ist entsprechend zu fragen, ob die jeweiligen Darstellungen in ihrem Effekt eher dazu beitragen, die Handlungsmöglichkeiten muslimischer Frauen und Mädchen zu erweitern oder ihre Marginalisierung festzuschreiben.

Jedoch ist der soziale oder politische Effekt einem Text oder Sprechakt nicht ohne weiteres anzusehen. Und tatsächlich nimmt Spivak auch keine ernsthaften Rezeptions- und Wirkungsanalysen vor, in denen sie aufzeigen würde, dass ein bestimmter Sprechakt die Agency verschiedener Gruppen erweitert oder eingeschränkt hätte. Vielmehr versucht sie, durch eine Argumentation, die Text und Kontext einbezieht, plausibel zu machen, dass das jeweilige Sprechen im jeweiligen Kontext die von ihr behaupteten Effekte habe.

3 Relevant, aber nicht hinreichend: Die Position der Sprechenden

Bei einer solchen ethisch-politischen Kritik liegt es nahe, die Frage, wer jeweils spricht, in die Analyse einzubeziehen. Tatsächlich spielen Sprecherinnenpositionen in Spivaks Argumentation eine Rolle. Dies gilt zunächst negativ: Das Stummbleiben der chinesischen Frauen in Kristevas Darstellung und der indischen Frauen in den Aushandlungen um die Witwenverbrennung steht

jeweils im Zentrum ihrer Argumentation. Jedoch zieht sie daraus keinesfalls den Umkehrschluss, dass jedes Sprechen über eine ‚andere Kultur als die eigene' oder jedes Sprechen aus einer privilegierten Position heraus per se illegitim sei. Gegen Deleuze und Foucault bringt sie gerade den gegenteiligen Punkt vor: Die realen Handlungsmöglichkeiten verschiedener Gruppen hingen nicht zuletzt davon ab, welche Darstellungen über diese Gruppen und die soziale Welt gesellschaftlich vorherrschten; die Produktion von kritischen Darstellungen, die Herrschaftsverhältnisse destabilisieren, sei daher eine Aufgabe, derer sich Intellektuelle in ihrer privilegierten Position nicht entziehen dürften (Spivak 1988: 271–280, 289–291).

Diese Position wird insbesondere vor dem Hintergrund ihrer These von subalterner Sprachlosigkeit plausibel: Wenn die Subalternen nicht effektiv für sich selbst sprechen können, muss ein Stillhalten aller privilegierten Subjekte zu einem völligen Beschweigen von Subalternität führen. Entsprechend fordert Spivak das genaue Gegenteil, nämlich die *Suche nach Wahrheit über Subalternität* und das Aussprechen dieser Wahrheit: „We should […] welcome all the information retrieval in these silenced areas that is taking place in anthropology, political science, history, and sociology" (Spivak 1988: 295).

Daher vertritt sie in ihren Kritiken in *Subaltern* und *French Feminism* keinen „positionalen Fundamentalismus" (Hark/Villa 2017: 26). Sie kritisiert die englischen Autoren nicht dafür, dass sie als englische Männer über Witwenverbrennung sprechen, sie kritisiert die indischen Nationalisten nicht dafür, dass sie als Männer über die Situation von Frauen sprechen, und sie kritisiert Kristeva nicht dafür, dass sie als französische Frau über chinesische Geschlechterverhältnisse spricht. Entscheidend ist vielmehr, *wie* die Kritisierten aus ihrer jeweiligen Position heraus sprechen: Sprechen sie als privilegierte Subjekte auf eine Art und Weise, die ihre dominante Position stabilisiert oder auf eine Art und Weise, die zur Ermöglichung eines gleichberechtigten Austauschs mit den marginalisierten Anderen und zur Erweiterung von deren Handlungsmöglichkeiten beiträgt? Letztlich geht es also wieder um den Effekt des Sprechens. Bei der Einschätzung des wahrscheinlichen Effekts einer Aussage, spielt die Frage, wer sie aus welcher Position in welchem Kontext geäußert hat, eine Rolle: Der Effekt der wörtlich identischen Aussage über die Situation indischer Frauen wird sich wahrscheinlich unterscheiden, wenn sie von einem englisch-kolonialen Autor, einem indischen Nationalisten, einer europäischen Feministin, oder einer kastenlosen indischen Feministin getätigt wird. Jedoch lässt sich der Effekt nicht auf die Position der Sprechenden reduzieren; er hängt auch vom Inhalt des Gesagten ab.

Wenn man diese Argumentation auf gegenwärtige Debatten über Islam und Geschlechterverhältnis überträgt, sind Anpassungen notwendig, denn in Spivaks engem Sinne können muslimische Frauen – zumal in Europa – keinesfalls per se als subaltern bezeichnet werden. Subaltern ist für Spivak nur,

wer von jeder politischen Handlungs- und sozialen Aufstiegsmöglichkeit abgeschnitten ist. Dies gilt für (post-)migrantische Minderheiten in Europa in den meisten Fällen nicht (Dhawan 2007). Insofern ist an öffentliche Diskurse hier – anders als beim Thema Subalternität – der Anspruch zu stellen, Stimmen muslimischer Frauen zu hören. Jedoch kann dieses Kriterium nur zur Bewertung größerer Diskurszusammenhänge taugen und dabei auch nur zur Negativbewertung: Wenn in einer breiten öffentlichen Debatte über Geschlechterverhältnisse im Islam kaum Personen zu hören sind, die von diesen betroffen sind, zeigt das zweifelsohne, dass die Debatte verzerrt und herrschaftlich strukturiert ist. Jedoch lässt sich weder ein klarer Grenzwert für den ‚richtigen' Anteil der ‚betroffenen Stimmen' definieren, noch ist der Umkehrschluss möglich, dass die bloße Anwesenheit weiblich-muslimischer Stimmen eine Debatte über jeden Zweifel erhaben werden lässt. Auch der Umkehrschluss, dass Beiträge von kulturell anders oder privilegiert positionierten Sprecherinnen in der Debatte per se unzulässig wären, findet in Spivaks Argumentation keine Grundlage. Dies wird insbesondere durch Spivaks Essenzialismuskritik verhindert. Jeder Versuch, die muslimisch-weibliche Sprecherinnenposition zum hauptsächlichen Legitimitätskriterium zu machen, würde voraussetzen, dass man diese klar bestimmen kann. Aber jeder Anspruch, dass bestimmte Personen als *die* Stimmen muslimischer Frauen auftreten, ist notwendigerweise mit unauflösbaren Problemen von Identität, Repräsentation (im Sinne von Stellvertretung) und Ausschluss verbunden. Marginalisierende Diskurse können nicht nur mit einem Fehlen weiblich-muslimischer Stimmen, sondern auch mit der selektiven Verstärkung bestimmter weiblich-(ex-)muslimischer Stimmen einhergehen (Shooman 2014: 100–124). Wer sollte etwa für ‚die muslimischen Frauen in Deutschland' sprechen? Kübra Gümüşay? Seyran Ateş? Lamya Kaddor? Eine Ex-Muslimin wie Necla Kelek? Oder eine Vertreterin eines Islamverbandes? Oder eine Salafistin? Oder die erstbeste Frau mit Kopftuch? Ist es eine Frage von Authentizität oder Repräsentativität? Wie viele und welche dieser Stimmen müssen in einem Diskurs wie zu hören sein, damit dieser Diskurs Legitimität beanspruchen kann?

Weil sich diese Fragen nicht klar auflösen lassen, ist die Positioniertheit der Sprecherinnen zwar eine wichtige Randbedingung für die Bewertung ihres Sprechens, aber kein eigenständiges, geschweige denn hinreichendes Kriterium. Daher muss die Suche weitergehen.

4 Eine argumentative Durchgangsstation: Die Motivation hinter der Darstellung

Eng mit der Frage nach der Position der Sprecherinnen verbunden ist die nach ihrer Motivation. Obwohl es der Dekonstruktion ‚offiziell' um den Text und seine sozialen Effekte, nicht aber um die Autorinnen und ihre Motive geht, spielen die bewussten oder unbewussten Motivationen von Sprecherinnen in Spivaks Argumentation eine große Rolle. Sowohl in Bezug auf die englischen Gegner der Witwenverbrennung als auch in Bezug auf ihre indisch-nationalistischen Befürworter als auch in Bezug auf Julia Kristeva erhebt Spivak den Vorwurf, sie seien in Wirklichkeit nicht an den indischen bzw. chinesischen Frauen, sondern an der Stärkung der je eigenen Position und Identität *interessiert*.

Hier ist Spivaks Kritik an Kristeva besonders deutlich. Bei ihrer Gegenüberstellung eines residual matrilinearen Chinas und eines strikt patriarchalischen Westens handele es sich um eine typische Argumentationsfigur westlicher Vernunftkritik – konkret spricht Spivak von „theorists such as Derrida, Lyotard, Deleuze, and the like" (Spivak 2006: 187). Deren vermeintliches Interesse an den Anderen sei letztlich ein *obsessives* Interesse am Selbst: „In spite of their occasional interest in touching the other of the West, of metaphysics, of capitalism, their repeated question is obsessively self-centered" (Spivak 2006: 189). Eben dies ist auch ihr Vorwurf an Kristeva: Sie konstruiere das Bild chinesischer Frauen nur, um die eigene Position als – feministische, sozialistische, prochinesische – Kritikerin im Westen zu stärken (Spivak 2006: 187–194).

Ein interessantes Detail in Spivaks Kristeva-Kritik besteht in ihrer Reaktion darauf, dass Kristeva mit einer anti-eurozentrischen Selbstpositionierung anhebt. Gleich am Anfang des Buches hält Kristeva fest, dass ein Buch über andere Länder eine Reflexion der Frage beinhalten müsse, wer für wen über wen schreibe. Eben dies tut sie im Folgenden dann auch (Kristeva 1977: 11–16). Diese Reflexion gilt Spivak (2006: 188, 193) aber nicht als wertvolle Privilegienkritik, sondern im Gegenteil als Hinweis darauf, dass Kristeva in erster Linie an sich selbst und der Situation im Westen interessiert sei. Gegenüber dem von Spivak kritisierten Eigeninteresse, dem die Darstellung der Anderen nur Mittel zum Zweck ist, steht nicht einfach ein ehrliches Interesse an der Verbesserung der Situation der Anderen. Dies ginge immer mit dem Risiko einher, den Anderen die eigenen Interessen zuzuschreiben und sie zu paternalisieren. Stattdessen befürwortet Spivak einen ethischen Impuls, der darauf zielt, mit den Anderen in einen ‚verantwortlichen' Austausch zu kommen. Somit bezweifelt Spivak nicht, dass zwischen Kristeva und ihren westlichen Leserinnen auf der einen Seite und der beschriebenen Gruppe von Frauen in

China auf der anderen eine weite soziale und kulturelle Kluft besteht. Sie bemängelt aber, dass Kristeva überhaupt nicht fragt, wie man diese überbrücken könnte, um einen Austausch herzustellen, sondern sich nach der Feststellung der Fremdheit sofort der Frage nach der eigenen Identität zuwendet. Deshalb sei der Text völlig selbstinteressiert (Spivak 2006: 188–189, 193).

Spivak konstruiert somit implizit einen Zusammenhang zwischen den Interessen und Motivationen, die den Darstellungen zugrunde liegen, auf der einen Seite und den sozialen und politischen Effekten, die die Darstellungen produzieren, auf der anderen. Sie scheint davon auszugehen, dass Diskurse, in denen privilegiert positionierte Subjekte getrieben von einem selbstzentrierten Interesse über marginalisierte Andere sprechen, nur dazu führen können, dass Machtverhältnisse stabilisiert werden. In Bezug auf aktuelle Islamdebatten wäre also zu fragen, ob diejenigen Subjekte, die da sprechen, wirklich an den von patriarchalischen Strukturen betroffenen Subjekten, der Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten und dem Austausch mit ihnen interessiert sind – oder eben nur daran, die eigene Position zu stärken, indem sie sich selbst als besonders wohlwollende Subjekte darstellen.

Doch selbst wenn man diese Engführung von Motivation und Effekt akzeptiert – Homi Bhabhas (2004) Diskussionen der in kolonialen Diskursen unintendiert produzierten Widerstandsmöglichkeiten verweisen zumindest auf Ausnahmen von dieser Regel –, ist damit noch nicht viel gewonnen, denn die Motivationen lassen sich letztlich ebenso wenig direkt beobachten und messen wie die Effekte. Daher können die Motivationen in der Argumentation nur eine Zwischenstufe auf einem Weg darstellen, der letztlich zum Inhalt des Textes führt. Das heißt, dass auf den Inhalt der Darstellung bezogene Kriterien herausgearbeitet werden müssen, von denen man auf die Motivation hinter der Darstellung und auf ihre zu erwartenden Effekte schließen kann.

5 Das erste inhaltliche Kriterium: Die Darstellung der Anderen und ihrer Agency

Will man entscheiden, ob eine Darstellung *anderer* Frauen und ihrer Situation von einem wirklichen Interesse an den Anderen oder von einem selbstzentrierten Interesse an der Stärkung der eigenen Position getrieben ist, liegt es nahe, danach zu fragen, wie diese Anderen und ihre Situation dargestellt werden.

In *Subaltern* problematisiert Spivak, dass die indischen Frauen in den Texten nicht als sprechende Subjekte auftauchen. Im britischen Diskurs seien sie lediglich als „*object* of protection from her own kind" (Spivak 1988: 299, Hervorh. i.O.) relevant, im indisch-nationalistischen Gegendiskurs nur als sich selbst opfernde Heldinnen. Jedoch kann die Legitimität der Darstellung auch

nicht andersherum unmittelbar davon abhängen, dass die Anderen als sprechende Subjekte aufscheinen. Im Gegenteil ist die namensgebende These des Texts, dass die Subalternen von jeder Handlungsmacht abgeschnitten seien und sie deshalb nicht einfach als sprechende Subjekte zu rekonstruieren seien. Versuche man doch, die subalternen Anderen sprechen zu machen, liefe man immer Gefahr, ihnen eine Stimme und Interessen nach dem je eigenen Vorbild in den Mund zu legen (Spivak 1988: 297–307).

French Feminism folgt einer ähnlichen Argumentation. Kristevas einleitende Beschreibung der Begegnung mit einer Gruppe chinesischer Frauen ist für Spivak paradigmatisch. Kristeva erwähne diese Gruppe lediglich, um die große Distanz zu ihr selbst und ihren westlichen Leserinnen hervorzuheben. Jedoch bleibe die Gruppe im Folgenden völlig stumm. Inwiefern das problematisch ist, zeigt Spivak anhand einer späteren Stelle im Buch auf, an der Kristeva behauptet, bestimmte Politiken der chinesischen Regierung erschienen aus westlicher Sicht zwar auf den ersten Blick frauenfeindlich. Wenn man die Besonderheiten der Geschlechterverhältnisse in China berücksichtige, werde aber klar, dass diese Politiken in Wirklichkeit nicht frauenfeindlich seien. Die Frage, wie die am Anfang des Buches stehenden Frauen die von Kristeva gelobte maoistische Geschlechterpolitik einschätzen, stelle Kristeva dann nicht mehr. Zwischen der Romantisierung des matrilinearen China und der Sympathie für den chinesischen Sozialismus blieben die Chinesinnen stumm (Spivak 2006: 191–194). Es ist Kristevas Verzicht darauf, die Anderen als sprechende Wesen darzustellen, die ihre eigene Situation selbst bewerten können, der ihr Buch als „obsessively self-centered" (Spivak 2006: 189) erscheinen lässt.

Auf den ersten Blick scheinen die von Spivak gestellten Anforderungen paradox. Einerseits problematisiert sie es, wenn die *anderen* Frauen als stumme und homogene Masse dargestellt werden, andererseits warnt sie vor Versuchen, die Anderen sprechen zu machen oder die Subalternen als Subjekte zu konstruieren, die für sich selbst sprechen können. Jedoch besteht kein wirkliches Paradox: In Bezug auf Subalterne bestehe die Aufgabe der Kritikerin darin, die Subalternen als zum Stummbleiben gezwungene differente Gruppen darzustellen und die Mechanismen des Zum-Verstummen-Bringens zu beschreiben. Es gehe um Ideologiekritik, verstanden im Sinne von Pierre Macherey als „measuring silences" (Macherey; zit. n. Spivak 1988: 286). An anderer Stelle spricht sie von einem „itinerary of the silencing" (Spivak 1990: 31), der dargestellt werden müsse (Spivak 1988: 286–289).

In Bezug auf nicht subalterne Gruppen wie die übergroße Mehrheit muslimischer Frauen und Mädchen in Deutschland wäre dagegen eindeutig zu fordern, diese nicht als stumm, nicht als bloß passiv-rettungsbedürftig und nicht als homogen darzustellen, sondern als heterogene Gruppe von Subjekten, die größtenteils für sich sprechen können und deren heterogene Stimmen in der Darstellung auftauchen sollten. Wenn solche nicht subalternen Anderen dagegen als stumme und/oder homogene Masse dargestellt werden, muss dies nach

Spivaks Argumentation als Hinweis darauf gelten, dass der Darstellung kein echtes Interesse an den Anderen und kein ethischer Impuls, mit ihnen in Austausch zu kommen, zugrunde liegt, sondern ein selbstzentriertes Eigeninteresse. Damit ist es auch wahrscheinlich, dass der Effekt dieser Darstellungen herrschaftsstabilisierend ist. Mit diesem Kriterium ist eine weitere Näherung erreicht, jedoch lässt die Forderung, die Betroffenen als heterogene und sprachfähige Gruppe darzustellen immer noch viel Spielraum. Somit liefert auch dieser Punkt nur ein Negativkriterium, anhand dessen einige Darstellungen als problematisch ausgewiesen werden können. Jedoch können keinesfalls alle Heterogenität und Sprachfähigkeit berücksichtigenden Darstellungen automatisch als solidarisch und emanzipativ gelten, so dass es weiterer Kriterien bedarf.

6 Das zweite inhaltliche Kriterium: Das Verständnis von Kultur und Herrschaft

Neben der Darstellung von Sprachfähigkeit und Handlungsmacht der betroffenen Subjekte ist auch die Darstellung der Herrschaftsverhältnisse selbst relevant. Spivak erhebt keine Einwände dagegen, patriarchalische Herrschaft *auch* als kulturell artikuliertes Phänomen zu betrachten, das in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Formen annimmt. Tatsächlich ist dies später ein zentrales Element ihrer Definition von Kultur (Spivak 2012: 120, 123). Zugleich wendet sie sich gegen homogenisierende, statische, essenzialisierende und depolitisierende Darstellungen von Kultur. Jede Suche nach einer ursprünglichen und reinen Kultur lehnt sie im Eigenen wie im Fremden, im Guten wie im Schlechten ab. Stattdessen betont sie politisch-ideologische Aufladung, historische Dynamik und innere Verwerfungen.

So problematisiert sie, dass Witwenverbrennung im britischen Diskurs als ein bloßer barbarischer Brauch der Hindu-Tradition dargestellt worden sei, was der Realität nicht gerecht werde. Sie betont die Heterogenität dessen, was die Briten als eine Kultur verstanden hätten, und verweist darauf, dass Witwenverbrennung zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Regionen, in unterschiedlichen Klassen in je unterschiedlichem Ausmaß praktiziert worden sei. Direkt mit dieser falschen Homogenisierung verbunden sei das Problem der Depolitisierung: Beachte man, wann, wo und in welchen Klassen Witwenverbrennung besonders verbreitet gewesen sei, werde deutlich, dass es auch um Fragen von familiärer Macht, Erbschaft und Eigentum gegangen sei. „Thus, what the British see as poor victimized women going to the slaughter is in fact an ideological battleground“ (Spivak 1988: 300). Darüber hinaus legt

sie dar, dass die Witwenverbrennung kein isolierter Brauch gewesen sei, sondern nur im Kontext anderer patriarchalischer Geschlechternormen innerhalb der Hindu-Tradition zu verstehen sei – deren Kritik im britischen Diskurs aber keine Rolle gespielt habe.

Darüber hinaus betont Spivak, dass die politisch aufgeladenen Darstellungen von Kultur selbst Kultur sei, welche Dargestellte mitprägen und verändern könne. Sie diskutiert die britischen Anstrengungen, in Kooperation mit der brahmanischen Elite eine einheitliche Hindu-Kultur zu konstruieren, als einen Akt epistemischer Gewalt (Spivak 1988: 282), der zur Festigung patriarchalischer Hegemonie in Indien beigetragen habe. Ähnliches gelte für die nationalistischen Anstrengungen, eine ursprüngliche Hindu-Kultur gegen die Kolonialmacht in Stellung zu bringen. Auch hier sei Kultur durch ihre Darstellung zugleich transformiert worden – wiederum mit der Konsequenz einer Stabilisierung von patriarchalischen Strukturen.

Auch in Bezug auf Kristevas Darstellungen chinesischer Kultur moniert Spivak Homogenisierungen und Hypostasierungen. Kristeva nehme bestimmte Bilder von Weiblichkeit in alten chinesischen Handbüchern einfach pars pro toto für das chinesische Frauenbild, frage aber nicht, ob diese Bilder „representative or marginal, ‚normal‘ or ‚perverse‘“ (Spivak 2006: 191) seien oder einen „class fix“ (Spivak 2006: 191) hätten.

Demnach können Darstellungen *anderer* Geschlechterverhältnisse Kultur (und patriarchale Normen bestimmter Traditionen) zwar legitimerweise als einen der Faktoren benennen, die die Subalternen zum Verstummen bringen – Spivak selbst tut dies wiederholt. Das Verhältnis von Kultur und Herrschaft ist dabei aber dynamisch und gebrochen darzustellen. Verdinglichende und depolitisierende Darstellungen, die Kulturen als ewig, homogen und statisch erscheinen lassen, stehen somit unter dem Verdacht, selbstinteressiertes Othering zu sein und herrschaftliche Effekte zu zeitigen. In Bezug auf die gegenwärtigen Islamdebatten heißt dies, dass die Darstellung religiös-kultureller Artikulations- und Legitimationsweisen patriarchalischer Herrschaft und Marginalisierung einen Beitrag zu solidarischer und emanzipativer Kritik leisten *kann.* Sobald patriarchale Herrschaft aber auf ein vermeintlich zeitloses Wesen eines als homogen und statisch imaginierten Islam zurückgeführt wird und andere Ursachen ausgeblendet bleiben, muss dies als Othering und als herrschaftsstabilisierende Festschreibung gelten. In Bezug auf muslimische Lebenswelten in Deutschland heißt dies etwa, dass neben islamischer Tradition auch die Folgen des Lebens in der Diaspora sowie von Rassismuserfahrungen zu berücksichtigen sind. Die Unterscheidung zwischen homogenisierender Kulturalisierung und angemessener Darstellung realer Konsequenzen von kultureller Tradition und Praxis ist freilich nicht immer eindeutig und binär, sondern graduell. Es ist keineswegs selbstverständlich, wann eine Darstellung unangemessen homogenisiert und wann sie nur die Vereinfachungen vollzieht, die sich in der Praxis des Darstellens nie vermeiden lassen.

7 Das dritte inhaltliche Kriterium: Der Bezug zur eigenen Komplizinnenschaft

Auch wenn Spivak Kristevas Reflexion ihrer Sprecherinnenposition als eitle Selbstbespiegelung kritisiert, gibt es Formen der Reflexion, die sie einfordert. Dazu zählt insbesondere die Reflexion der eigenen Komplizinnenschaft an der Marginalisierung derjenigen, deren Marginalisierung dargestellt wird. So sieht sie in der Tatsache, dass im britischen Diskurs über Witwenverbrennung keine kritische Reflexion des eigenen britischen Beitrages zur patriarchalischen Geschlechterordnung erkennbar sei, einen Hinweis darauf, dass es sich um einen ideologischen Diskurs handelt (Spivak 1988: 301–303). Jedoch fordert sie nicht nur die Reflexion der eigenen Komplizinnenschaft in Bezug auf patriarchalische Herrschaft ein, sondern auch in Bezug auf andere Formen der Herrschaft und Ausbeutung, die diejenigen betreffen, um deren Wohl es (vermeintlich oder wirklich) geht, wobei sie insbesondere die internationale Arbeitsteilung bzw. die globale Wirtschaftsordnung betont (Spivak 1988: 272).

Das Ausbleiben einer solchen Rechenschaft über eigene Komplizinnenschaft, so das implizite Argument, ist ein Hinweis darauf, dass es eher um die Legitimation der eigenen Position durch Othering als um ein echtes Interesse an den Anderen geht. In Bezug auf die aktuellen Islamdebatten heißt dies insbesondere, dass jede kritische Darstellung religiös-kulturell legitimierter patriarchalischer Herrschaft immer entsprechend kontextualisiert sein muss – u.a. anderem durch Verweise auf die Beiträge, die Rassismus und mehrheitsgesellschaftlicher Sexismus zur Marginalisierung der betroffenen Subjekte leisten.

8 Das vierte inhaltliche Kriterium: Der propositionale Wahrheitsgehalt

Schon die in den vorherigen Abschnitten diskutierten Kriterien implizieren, dass Spivak nicht darum herumkommt, eine möglichst realistische, empirisch korrekte Abbildung der Realität zu verlangen. Dies ist angesichts ihrer offiziell wahrheitskritischen Positionen (s. Abschnitt 2 dieses Textes) überraschend, aber im Rahmen ihres postkolonialen Kritikprogrammes unvermeidlich. Wenn sie „all the information retrieval in these silenced areas“ (1988: 295) willkommen heißt, muss sie auch das Erheben von Wahrheitsansprüchen willkommen heißen. Wenn bei subalternen Anderen auf die Konstruktion einer Stimme verzichtet wird, die Stimmen von nichtsubalternen Anderen aber in ihrer Heterogenität dargestellt werden sollen, ist dies implizit eine Forderung, die Stimmen

der Anderen so realistisch darzustellen, wie es möglich ist. Ob dies gelungen ist, kann die Kritikerin der Darstellung wiederum nur entscheiden, indem sie die Darstellung mit der Realität abgleicht, also propositionale Wahrheitskriterien anlegt. Analoges gilt für die Darstellung der kulturellen Dimension von patriarchalischer Herrschaft in ihrer politischen Aufladung und historischen Dynamik oder die Rechenschaft über die eigene Komplizinnenschaft. Auch dies sind letztlich Forderungen, die Realitäten patriarchaler Herrschaft und Kultur so darzustellen, wie sie wirklich sind. Verletzungen dieser Realismusforderung nimmt Spivak als Anhaltspunkte dafür, dass selbstinteressiertes Othering mit herrschaftsstabilisierendem Effekt vorliegt. Auch wenn Spivaks Dekonstruktion letztlich nicht auf die Korrektur von Fehldarstellungen zielt, auch wenn es ihr nicht um Theorie und Epistemologie, sondern um einen ethisch-politischen Impuls und Strategien geht, hat propositionale Wahrheit für ihre Kritik somit dennoch einen entscheidenden Stellenwert.

Tatsächlich nimmt Spivaks Kritik oft die Form an, dass sie den Wahrheitsgehalt der Darstellungen in Zweifel zieht. Das deutet schon das Theorem von Derrida an, das sie nutzt, um die britische Darstellung von Witwenverbrennung als ethnozentrisches Unterfangen zu kritisieren/dekonstruieren. Derrida markiert die drei Vorurteile der europäischen Philologie explizit als Abweichungen vom zur Verfügung stehenden Wissen über die außereuropäischen Realitäten. Spivak zitiert ihn nicht nur zustimmend, sondern hebt die entsprechenden Ausdrücke auch hervor:

„The concept of Chinese writing thus functioned as a sort of *European hallucination*. […] This functioning obeyed a rigorous necessity. […] It was not disturbed by the knowledge of Chinese script […] which was then available. […] A *‚hieroglyphist prejudice‘* had produced the same effect of *interested blindness*. Far from proceeding […] from ethnocentric scorn, the occultation takes the form of an hyperbolical admiration“ (Derrida zit. n. Spivak 1988: 293; alle Auslassungen von Spivak; Derrida hebt nur ‚hieroglyphist prejudice‘ hervor, alle anderen Hervorhebungen von Spivak).

Es ist gerade das Verfehlen der Realität, das die Vorurteile als solche kenntlich macht. Zwischen diesen herbeihalluzinierten, interessiert blinden, okkultierenden und hyperbolischen Vorurteilen, durch die marginale Andere konstruiert und das europäische Subjekt als zentral positioniert wird, reiht Spivak die britischen Darstellungen der Witwenverbrennung ein (Spivak 1988: 297). Dass Spivak ein Verfehlen der Realität problematisiert, wird auch anhand der Rhetorik deutlich, mit der sie ihre eigene Darstellung von Witwenverbrennung der britischen gegenüberstellt. Wenn sie die dem Ritual zugrunde liegenden kulturellen Normen und ihre sozialen Bedingungen analysiert, stützt sie sich auf „P. V. Kane, the great historian of the *Dharmasāstra*“ (Spivak 1988: 300, Hervorh. i.O.). Das, was dieser ‚große Historiker‘, diese „authority on the history of the *Dharmasāstra*“ (Spivak 1988: 304, Hervorh. i.O.) „correctly observed“ (Spivak 1988: 300) habe, stellt sie den britischen Darstellungen gegenüber, die sie als sachlich falsch und blind für Heterogenitäten, als „skeletal and ignorant

account" (Spivak 1988: 297) sowie als „far off the mark" (Spivak 1988: 301) bezeichnet. Konkret bemängelt Spivak u.a. Fehlrepräsentationen der Art, auf die die Praxis der Witwenverbrennung durchgeführt sowie der ideologischen Diskurse, mit denen sie legitimiert wurde.

Auch bei der Diskussion der Bedingungen von Subalternität stellt Spivak Wissen und Nichtwissen gegenüber. Bei denjenigen, denen der von ihr eingeforderte Blick für die Produktion von Subalternität fehlt, spricht sie von „sanctioned ignorance" (Spivak 1988: 291), also (sozial) erlaubtem Nichtwissen. Viele Intellektuelle könnten es sich erlauben, die Marginalisierten und ihre Marginalisierung, die Subalternen und ihre Subalternisierung nicht zur Kenntnis zu nehmen oder massiv misszurepräsentieren. Aufgrund ihrer Privilegien und aufgrund der Übereinstimmung mit etablierten (Fehl-)Darstellungen, hätten solche „cognitive failure[s]" (Spivak 2006: 274) keine Konsequenzen für ihr Ansehen. Den programmatischen Stellenwert des Erarbeitens von Wahrheiten – auch Wahrheiten über *Andere* – macht Spivak in späteren Texten noch expliziter (Spivak 2003: 1–24).

In Bezug auf die aktuellen Islamdebatten heißt dies schlicht, dass die thematisierten Unterdrückungsverhältnisse und Marginalisierungen in ihrer Komplexität sachlich korrekt und wahrheitsgemäß dargestellt werden müssen. Sie sollten weder dramatisiert noch verharmlost, weder einseitig auf Kultur/Religion zurückgeführt noch ohne ihre kulturellen/religiösen Bezüge dargestellt werden. In Fällen, in denen Darstellungen nicht schon nach den zuvor diskutierten Kriterien als marginalisierend ausgewiesen sind, kommt Rassismuskritik also nicht umhin, Darstellungen mit der Realität abzugleichen. Die propositionale Wahrheit der Darstellung ist zwar weitaus besser zu beurteilen als die Effekte oder die Motivation, jedoch ist eine unmittelbare Prüfung auch hier nicht trivial. Zwar kann man besonders krasse Fehldarstellungen als solche erkennen und kritisieren. Jedoch ist *die (propositionale) Wahrheit* über die thematisierten Verhältnisse nicht immer ohne weiteres bekannt, so dass es weiterer Kriterien zur Prüfung bedarf.

9 Das fünfte inhaltliche Kriterium: Die Prozeduren der Wissensproduktion

Diese weiteren Kriterien findet Spivak in den Formen der Wissensproduktion, also in der Methodologie. In einigen Beispielen wie den oben zitierten tut sie dies durch einen Vergleich mit Literatur, die sie für besser informiert und autoritativer hält („the great historian", „the authority"). Dies kann man als einen impliziten Verweis auf ein in der Wissenschaft gängiges prozedurales Wahr-

heitskriterium interpretieren: Eine Darstellung muss sich auf der Höhe der jeweils verfügbaren Literatur bewegen, um als wahr gelten zu können. Aber Spivak wird auch noch spezifischer, wenn es um die Anforderungen an die Methoden der Wissensgewinnung geht. Dies wird besonders in ihrer Kristeva-Kritik deutlich. Deren These von residualer Matrilinearität beruhe lediglich auf „two books by Marcel Granet, dating from the [nineteen]twenties and thirties, and based on ‚folk dance and legend' […] and Lévi-Strauss's general book on elementary structures of kinship" (Spivak 2006: 189). Die These werde explizit als Spekulation eingeführt, deren Attraktivität sich aus ihrer ästhetischen Eleganz schöpft. Im weiteren Verlauf werde aus dieser Spekulation zunächst „psychological causality" (Spivak 2006: 189) und dann ohne jedes „encroachment of archival evidence" (Spivak 2006: 189) ein „historical fact" (Spivak 2006: 189). Spivak problematisiert, dass Kristeva ihre Thesen auf Basis von „evidence gleaned from lives of great women included in translated anthologies" (Spivak 2006: 190) und einer „unquestioning acceptance of Freud's conclusions about the ‚pre-oedipal' stage" (Spivak 2006: 190) formuliere, aber „no primary research" (Spivak 2006: 190) und „no [psycho]analytic experience of Chinese women" (Spivak 2006: 190, Hervorh. i.O., Ergänzung F.B.) vorweisen könne. Kristevas „most stupendous generalizations" (Spivak 2006: 190) über chinesische Literatur basierten ausschließlich auf einem kurzen Beitrag in einem englischsprachigen Sammelband, wirkliche Textanalyse finde nicht statt (Spivak 2006: 191f.).

Mit anderen Worten misst Spivak die historischen, sozialpsychologischen, kulturanthropologischen und literaturwissenschaftlichen Darstellungen Kristevas an gängigen Standards guten wissenschaftlichen Arbeitens. Es sind Verstöße gegen diese methodologischen Standards, die Spivak zu dem Schluss kommen lassen, „that the evidence […] offered in this book […] is extremely dubious" (Spivak 2006: 193). Diese argumentativen und sachlichen Mängel wiederum lassen Spivak darauf schließen, dass es sich um ein selbstinteressiertes Othering und nicht um eine ernsthaft an den Anderen interessierte Darstellung, eher um Herrschaftsstabilisierung als um effektive Herrschaftskritik handelt.[6]

Eben diese Argumentation ist auch in gegenwärtigen Islamdebatten anzuwenden: Darstellungen von Geschlechterverhältnissen in islamischen Kontexten müssten denselben prozeduralen Kriterien der Nachvollziehbarkeit und Nachprüfbarkeit genügen, die in anderen Fragen auch gelten sollten – in Journalismus, Politik und Wissenschaft auf ihre je eigene Art. Rassismuskritik

6 Diese Infragestellung der Wissenschaftlichkeit von Kristevas Buch wird in der Sekundärliteratur nur selten zur Kenntnis genommen. Bart Moore-Gilbert (1997: 100-101) verweist auf den damit einhergehenden Widerspruch in Spivaks Werk. Silvia Tandeciarz (1991) sieht ihn ebenfalls und fordert eine Auflösung zur anderen Seite: Sie sieht das Problem in Spivaks Festhalten an der Möglichkeit von Wahrheit und fordert deren konsequentere Ablehnung.

muss die (selektive) Aussetzung dieser Kriterien aufzeigen. Angesichts der notorischen Umstrittenheit sozialwissenschaftlicher Methoden verheißt dieses Kriterien wiederum keine einfache Entscheidung, jedoch verweist es darauf, auf welcher Ebene der Streit zu führen ist.

10 Folgen für Theorie und Praxis

Spivaks Kritik zielt erklärtermaßen nicht darauf, Fehldarstellungen zu korrigieren, sondern darauf, Darstellungen zu kritisieren, die insofern als ideologisch zu bezeichnen sind, als sie Herrschaft stabilisieren, *Andere* in einer marginalisierten Position festschreiben und der ethischen Aufgabe, mit den *Anderen* in einen verantwortlichen Austausch zu kommen, im Wege stehen. Dem gegenüber stehen zunächst nicht richtigere Darstellungen, sondern Darstellungen, die Herrschaft unterminieren. Weil sich diese Effekte von Darstellungen nicht direkt beobachten lassen, verfolgt Spivak eine indirekte Argumentation, bei der sie im Text bestimmte Anzeichen ausmacht, von denen sie auf die Motivationen hinter der Darstellung sowie auf ihre wahrscheinlichen Effekte schließt. Wie ich gezeigt habe, stellt die Sprecherinnenposition dabei eine relevante Randbedingung dar, entscheidend sind aber fünf inhaltliche Kriterien:

1. Werden die anderen Frauen als homogene, stumme Masse oder als potenzielle Trägerinnen von Agency dargestellt, deren Einbeziehung als Subjekte angestrebt ist?
2. Wird Kultur entpolitisierend als homogener Gegenstand verdinglicht oder wird sie als dynamisches, durch innere Brüche und politische Machtkämpfe geprägtes Phänomen dargestellt?
3. Wird die Komplizinnenschaft der Darstellenden diskutiert?
4. Entspricht die Darstellung von Kultur und Herrschaft den Kriterien propositionaler Wahrheit?
5. Beruht die Darstellung auf einer den gängigen Standards der Wissensproduktion entsprechenden Methodik?

Gerade die beiden letzten Punkte sind im Kontext von Spivaks theoretischem Hintergrund überraschend, für ihre Argumentation aber von entscheidender Bedeutung. Ohne die Einbeziehung dieser Kriterien würde es ihr beispielsweise schwerfallen, ihre eigenen Darstellungen der Hindu-Tradition von den britischen Darstellungen abzugrenzen.

Aus dieser Methodik, die Spivak zwar nicht explizit entfaltet, die sie aber performativ relativ konsistent verfolgt, sind zwei Konsequenzen zu ziehen, eine für die theoretische Arbeit, eine für die kritische Praxis. In der theoreti-

schen Arbeit scheint es erstrebenswert, die implizite Methodologie auch explizit zu entfalten und durchzuargumentieren. Das heißt, die Rationalitätskriterien, die Spivak faktisch anlegt, müssten systematisiert und begründet werden. Dies ist insofern problematisch, als Spivaks eigene theoretische Überlegungen auch nach der affirmativ-dekonstruierenden Wende (Spivak 1999: 426–431) immer noch eher auf die kritische Befragung von Rationalität als auf ihre positive Konzeptualisierung angelegt sind. Dies führt dann zu einem Auseinanderfallen von ihrer vernunftskeptischen kritischen Theorie einerseits und ihrer vernunftbasierten kritischen Praxis andererseits. Dabei wären die Kriterien ggf. auch weiterzuentwickeln, wobei insbesondere die Stellung der einzelnen Darstellungen im breiteren diskursiven Zusammenhang zu berücksichtigen wäre. Eine Möglichkeit bestünde darin, diese Explizierung durch eine postkolonial und rassismuskritisch revidierte bzw. supplementierte Diskursethik zu erreichen (Benhabib 2002; Biskamp 2016: 209–392).

In der kritischen Praxis innerhalb der gegenwärtigen Islamdebatten bedeutet dies, dass die Aufgabe, eine Darstellung islamischer Geschlechterverhältnisse des antimuslimischen Rassismus zu überführen, einer relativ anspruchsvollen Belegführung bedarf. Die reale Rassismuskritik wird dem oftmals nicht gerecht und neigt stattdessen zu einer reduktionistischen Verdachtshermeneutik, bei der jede Darstellung patriarchalischer Geschlechterverhältnisse in *anderen* kulturellen Kontexten ohne weitere Argumentation zu einem rassifizierenden Othering erklärt wird (Biskamp 2016: 86–94). Durch solche Verkürzungen riskiert diese Rassismuskritik, feministische Kritik zu unterminieren. Daher gibt es gute Gründe, nicht nur den einen griffigen Satz aus Spivaks Aufsätzen zu zitieren, sondern sich auch an der anspruchsvollen kritischen Methodologie zu orientieren, die sie dabei verfolgt.

Literatur

Ateş, Seyran (2009): Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Eine Streitschrift. Berlin: Ullstein.

Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Benhabib, Seyla (2002): The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bhabha, Homi K. (2004): The Location of Culture. With a New Preface by the Author. New York, NY: Routledge.

Biskamp, Floris (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sich postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld: transcript.

Castro-Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage. Bielefeld: transcript.

Dhawan, Nikita (2007): Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en [Zugriff: 05.10.2017].

Dowling, Emma/van Dyk, Silke/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs. Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der ‚Identitätspolitik'. In: PROKLA 47, 188, S. 411–420.

Eickhof, Ilka (2010): Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen. Berlin: wvb.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Kelek, Necla (2019): Die unheilige Familie. Wie die islamische Tradition Frauen und Kinder entrechtet. München: Droemer.

Kristeva, Julia (1977): About Chinese Women. London: Marion Boyars.

Löw, Christine (2009): Frauen aus der Dritten Welt und Erkenntniskritik? Die postkolonialen Untersuchungen von Gayatri C. Spivak zu Globalisierung und Theorieproduktion. Frankfurt a. M.: Ulrike Helmer.

Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics. London: Verso.

Morton, Stephen (2003): Gayatri Chakravorty Spivak. New York, NY: Routledge.

Müller-Uri, Fanny (2014): Antimuslimischer Rassismus. Wien: mandelbaum.

Nandi, Miriam (2009): Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung. Nordhausen: Traugott Bautz.

Shooman, Yasemin (2014): „…weil ihre Kultur so ist". Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana, IL: University of Illinois Press, S. 271–313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1989): A Response to „The Difference Within. Feminism and Critical Theory". In: Meese, Elizabeth/Parker, Alice (Hrsg.): The Difference Within. Feminism and Critical Theory. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, S. 207–220.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. New York, NY: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge, MA: Harvard University Press

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003): Death of a Discipline. New York, NY: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2006): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. New York, NY: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tandeciarz, Silvia (1991): Reading Gayatri Spivak's ‚French Feminism in an International Frame.' A Problem for Theory. In: Genders 10, S. 75–90.

Teil II: Staat und Institutionen

Die Eliminierung der ‚Anderen' – Inhaftierung als Herrschaftsmittel

Sonja John

1 Einleitung[1]

Es ist hinlänglich bekannt, dass Gefängnisse es nicht schaffen, Kriminalität zu mindern und Inhaftierte zu ‚resozialisieren' (Foucault 1977; Liszt 1970: 241; Pilgram/Steinert 1981; Loick 2012; Maelicke 2019; Galli 2020). Gefängnisse sind teuer, undemokratisch und unmenschlich. Trotzdem drehen sich Diskussionen um Gefängnisreform und -abolitionismus im deutschsprachigen Raum seit Jahrzehnten im Kreis. Mit unterschiedlicher Akzentuierung formulieren und dokumentieren sie die wesentlichen Kritikpunkte aus den Jahren 1820 bis 1845, die Michel Foucault (1977) in seinem Werk „Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses" zusammentrug: Gefängnisse verringern Kriminalitätsraten nicht, begründen Rückfälligkeit, produzieren ganze Milieus von Delinquenz und Entlassungspraxen bewerkstelligen keine ‚Wiedereingliederung'. Zudem wirke sich Inhaftierung auf die Angehörigen[2] aus, deren Ressourcen gebunden werden und somit nicht selten indirekt neue, armutsbedingte Delinquenz provoziert wird (ebd.: 341 ff.). Seit 200 Jahren bestätigen unzählige Gefängnisberichte diese – im Folgenden der Einfachheit halber ‚Foucault'sche Primärkritik' genannten – Einwände. Wieso sich an der Strafjustiz trotzdem

1 Einzelne Überlegungen zu Inhaftierung, Intersektionalität und Eigenwilligkeit konnte ich in den letzten Jahren in unterschiedlichen Zusammenhängen diskutieren. Konstruktive Kommentare bei folgenden Konferenzen gaben Impulse zur Entwicklung der Argumentation: „The Art of Resistance and Resurgence" (American Indian Workshop, London, 2017), „Prejudice and Expertise – Discrimination in the West, 1850–2000" (University of Warwick, 2018) und „Intersektionalität: Theorien, Strategien, Praktiken" (Gesellschaft für Kanada-Studien, 2019). Für anregende Hinweise danke ich Claudia Brunner, Magdalena Freudenschuss und Asher Goldstein. Ebenso danke ich den anonymen Gutachter*innen sowie den Herausgeberinnen Heike Mauer und Johanna Leinius für hilfreiche Anmerkungen und die redaktionelle Betreuung des Textes. Eine englische Version erschien mit explizitem Fokus auf den kanadischen Kontext (John 2020).

2 Dieser Text ist inspiriert und informiert durch eigene Erfahrung in Institutionen der Disziplinargesellschaft (Waisenhaus und Pflegefamilien), von sekundärer Inhaftierung und den Tod meines Bruders im Gefängnis.

nichts ändert, so meine These hier, liegt an der Normalisierung des Ausschlusses aller Nichtkonformen und der anhaltenden „Gewöhnung an den Tod der ‚Anderen', mit denen man nichts gemein zu haben glaubt" (Mbembe 2014: 331).

Die Disziplinargesellschaft sanktioniert eigensinniges Verhalten. Wer sich nicht ‚artig', ‚ordentlich' und ‚normal' verhält, verwirkt Anrecht auf soziale Teilhabe. Sandra Bland ist ein prominentes Beispiel, deren Tod in Haft sich 2015 zur Hochzeit der *Black-Lives-Matter*-Bewegung ereignete. Die Schwarze Aktivistin wurde von der Verkehrspolizei angehalten, weil sie einen Spurwechsel nicht signalisiert hatte, zu dem ein Polizeiwagen sie durch nahes Auffahren nötigte. Nach einem Wortwechsel, bei dem sie zu eigensinnig erschien, wurde Sandra Bland verhaftet. Drei Tage später starb sie in Polizeigewahrsam. Die Angehörigen von Sandra Bland verlangen seither vergebens Aufklärung der Haftbedingungen, die den Tod verursachten, und hinterfragen die Rechtmäßigkeit der anscheinend rassistisch motivierten Festnahme.[3] Sandra Bland ist ein bekannterer, aber leider kein Einzelfall. In den USA sterben im Strafvollzug durchschnittlich 4.117 Menschen pro Jahr (BJS 2020: 1), in Kanada 55 (CIC 2018: 27) und in Deutschland 182 (Aebi/Tiago 2018: 93; Deutscher Bundestag 2019: 3). Obwohl der Staat rechtlich die Verantwortung (Garantenstellung, Fürsorgepflicht) für das Wohlergehen der Insassen trägt, übernimmt er bei sogenannten ‚Suiziden' keine Verantwortung (Schulz/Weßels 2015). Das Sterben vulnerabler Menschen hinter Gittern erfährt in aller Regel kaum Aufmerksamkeit, geschweige denn Rechenschaft, Wiedergutmachung und Gerechtigkeit. Ich argumentiere, dass Vernichtung in und durch Haft hingenommen wird, weil es sich bei den Toten um die ‚Anderen' handelt, die „Nicht-Betrauerbaren" (Butler 2009: 24). Selbst demokratische Herrschaftsformen, wie Achille Mbembe (2014: 322ff.) betont, beruhen auf Ausschluss, Diskriminierung und Selektion, produzieren Ungleichheit und verwehren den neuen „Verdammten dieser Erde" in Haftanstalten aller Art das Recht auf (gleiche) Rechte. Es bedarf einer neuen Politik und einer neuen Ethik, die in der Forderung nach Gerechtigkeit gründen.

Gefängnisse bringen keine Gerechtigkeit; sie verwahren die (angenommen) Nichtartigen und Eigenartigen. Sara Ahmed (2014) interpretiert in ihrem Buch „Willful Subjects" die Märchen der Gebrüder Grimm und zeichnet dabei nach, wie eigensinniges und eigenwilliges[4] Verhalten als problematisch und (zer-)störend markiert wird, während Gehorsam als Tugend gepriesen und anerzogen wird (ebd.: 63). Erziehung zur Anpassung an den Allgemeinwillen soll dem Kind Ärger ersparen, denn in der verwendeten Geschichte ist der einzige Zeitpunkt, zu dem das eigensinnige Kind zur Ruhe kommt, seine Zeit unter der Erde (ebd.: 71). Davon ausgehend erläutert Sara Ahmed, wie Ungerechtigkeit

3 Die Reformen, die durch die Proteste gegen die Ermordung des Schwarzen George Floyd in Gang kommen, werden sich wahrscheinlich auch auf den Fall von Sandra Bland auswirken.

4 Die Begriffe ‚eigensinnig' und ‚eigenwillig' werden hier austauschbar verwendet.

anzusprechen als Symptom von Eigenwilligkeit verstanden wird. „Es sind die ‚Anderen‘, die eigenwillig und kapriziös sind“ (ebd.: 95, Übers. SJ). Ahmed will sich keinesfalls von den ‚Anderen‘ distanzieren, ganz im Gegenteil: Sie will die *feminist killjoys*, die feministischen Spielverderberinnen, ermuntern und animieren, eigenwillig zu sein, Spuren zu hinterlassen und das Störende an Eigenwilligkeit kreativ zu nutzen. Dabei ist ihr bewusst, dass Eigenwilligkeit allzu oft als eine Orientierung hin zu einer Straftat interpretiert und kriminalisiert wird (ebd.: 135). Spätestens in der Grenzregion zwischen Widerständigkeit und Eigensinnigkeit werden Privilegien und Verwundbarkeit deutlich. Hier ist der Punkt erreicht, an dem sich nicht alle Menschen in gleichem Maße erlauben können, Ahmeds Aufruf zu eigensinnigem Verhalten zu folgen. Wie die Intersektionalitätsforschung aufgezeigt hat, birgt unfolgsames und eigenwilliges Verhalten für mehrfach diskriminierte Menschen Lebensgefahr. Sie müssen damit rechnen, bestraft, erschossen, ausgeschlossen oder eingesperrt zu werden. Hinter Gittern werden die draußen subtil angewendeten Disziplinartechniken exzessiver angewendet, um den Willen und die Persönlichkeit zu brechen. „Das Gefängnis ist die organisierte Demütigung von Menschen durch Menschen“ (Wetz 2015: 74). Nicht alle überleben diese Behandlung.[5]

Da Eigensinnigkeit verletzlich macht, argumentiere ich dafür, diesen Aspekt stärker in intersektionalen Studien zu Gründen und Folgen von Diskriminierung und Marginalisierung zu beachten. Die Argumentation führe ich am Beispiel des Gefängnisses, einem Zentralisations- und Kristallisationspunkt von Eigenwilligkeit, aus. Mit einer Exkursion durch die Gefängniskritik von Foucault über *Critical Race*, Intersektionalität und Indigene Studien lege ich im Folgenden dar, wie und wieso das Eliminieren der ‚Anderen‘ weiterhin ein elementarer und wenig hinterfragter Aspekt der Strafjustiz in westlichen Demokratien darstellt. Der Begriff Eliminieren umfasst hier Tötung im engeren und physischen Sinne als auch die Vernichtung ziviler[6] und politischer Existenzen. Der Indigenitätsansatz erweist sich hierbei aus zwei Gründen produktiv. Erstens basieren Diskriminierungen von Indigenen aufgrund der vielfältigen Weise, wie sie ‚verAndert‘[7] und kriminalisiert werden, auf mehreren intersektionalen Kategorien wie bspw. *Race*/Ethnizität, Klasse, Religion und

5 Seit dem Herbst 2019 recherchiere ich als Mitglied der Kampage Death In Custody (#DeathInCustodyDE; www.deathincustody.noblogs.org) zu Todesfällen von Schwarzen und Menschen of Color in deutschem Gewahrsam. Vorläufige Ergebnisse zeigen, dass verAnderte und als eigenwillig wahrgenommene Menschen von Institutionen der Staatsgewalt härter diszipliniert, Vernichtungspraktiken (bspw. lange Isolationshaft) ausgesetzt und eher getötet werden. Bisher wird in der Kampagne noch nicht intersektional gearbeitet.

6 Eine Form des zivilen Todes besteht im Verlust des Wahlrechts durch Verurteilung.

7 Julia Reuter (2002: 146) schlägt als deutsche Übersetzung für das englische „Othering“ den Begriff „VerAnderung“ vor, um Prozesse zu beschreiben, die die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden unterstützen, hervorbringen, reproduzieren und verbindlicher machen. Dabei geht sie darauf ein, wie im Feld der Ethnologie unter asymmetrischen Machtverhältnissen die VerAnderung als Teil der Konstruktion des Fremden praktiziert und erfunden wird.

Gender. Indigene sind in besonderem Maße von Otheringprozessen betroffen und werden als eigensinnig markiert. Insbesondere indigene Frauen* repräsentieren in ihrem Überleben einen Widerstand gegen die Komplettierung der Siedlerprojekte in Nordamerika und werden dadurch, so argumentieren zahlreiche Stimmen in Indigenen Studien, besonders streng überwacht, diszipliniert und ausgelöscht (Wolfe 2006; Simpson 2018; Nichols 2014; Monture-Agnes 2011; Dhillon 2015). Zweitens kann Indigenität mit ihrer normativen Kritik an der Freiheitsstrafe sowie mit lang praktizierten Konflikttransformationsmechanismen produktive Argumente für eine Überwindung des Einsperrens und für eine humane Strafjustiz liefern.

Im Folgenden werde ich als empirische Grundlage die beiden Berichte des Büros des kanadischen Strafvollzugsprüfers für die Jahre 2016–2017 sowie 2017-2018 präsentieren, deren Analyse aufzeigt, was sich an Inhaftierungspraktiken seit der Foucault'schen Primärkritik für indigene Inhaftierte in Kanada verändert hat – und was nicht (CIC 2017; 2018). Anhand des kanadischen Beispiels wird im weiteren Verlauf des Textes für eine stärkere Beachtung von indigener Gefängniskritik und dem Aspekt der Eigenwilligkeit in Debatten zu Strafjustiz argumentiert. Indigene Gefängniskritik, so das Fazit, bietet produktive Ansätze, um gefängniskritische Argumentation zu schärfen. Diese theoretische Intervention soll abolitionistische Positionen stärken, um Inhaftierung effektiver zu theoretisieren und zu unterbrechen.

2 Die Disziplinierung Indigener im kanadischen Strafvollzug

Meine These lautet, dass indigene Frauen* durch die Verschränkung spezifischer Zuschreibungen der ‚Andersartigkeit' und ‚Eigensinnigkeit' in besonderem Maße von Inhaftierung betroffen sind. Die Daten aus den Jahresberichten des kanadischen Strafvollzugsprüfers für 2016 bis 2018 sollen in diesem Abschnitt vor dem Hintergrund der theoretischen Annahmen gedeutet werden. Da an der Institution des Gefängnisses seit dem neunzehnten Jahrhundert nicht viel geändert wurde, findet sich auch im heutigen Haftalltag in Kanada die Foucault'sche Primärkritik wieder. Bemerkenswert ist die Überrepräsentation inhaftierter Indigener, die in der kanadischen Sozialhierarchie marginalisierteste Gruppe. In der Dekade zwischen März 2009 und März 2018 hat sich die indigene Gefängnispopulation um 42,8 Prozent erhöht, während der Anteil Indigener an der kanadischen Gesamtbevölkerung nur um ein Prozent stieg. Am 31. März 2018 machten Indigene rund 28 Prozent der Gefängnisinsass*innen aus, während sie nur 4,3 Prozent der kanadischen Bevölkerung stellen (CIC 2018: 61). Beide Berichte halten fest, dass es einen signifikanten, scheinbar

unverständlichen und unveränderbaren Leistungsunterschied zwischen der Administrierung von Indigenen und Nichtindigenen in Haft gibt. Indigene werden häufiger gewalttätig diszipliniert (*use of force interventions*), häufiger in Sicherheitstrakten untergebracht, häufiger Opfer von unmenschlichen Haftpraxen, die ‚Selbstverletzungen' hervorbringen, werden später entlassen, und kehren mit höherer Wahrscheinlichkeit wieder ins Gefängnis zurück (CIC 2017: 50). 23 Prozent der Todesfälle unter indigenen Inhaftierten waren ‚Suizide', während die Rate von ‚Suiziden' unter Nichtindigenen in Haft Verstorbenen bei acht Prozent liegt (CIC 2018: 27). Die Berichte bezeugen eine Fortsetzung des seit drei Jahrzehnten anhaltenden Trends der gesteigerten Anzahl indigener Insass*innen; seit dreißig Jahren erhöht sich sie sich jährlich (CIC 2017: 48).

In beiden Jahresberichten des kanadischen Strafvollzugsprüfers finden sich alle wesentlichen Aspekte der Foucault'schen Primärkritik am Gefängnis wieder. Rückfälligkeit besteht weiterhin als alltägliches Phänomen. Innerhalb von zwei Jahren kehren 10,5 Prozent der indigenen Entlassenen wieder ins Gefängnis zurück; diese Zahl ist fast doppelt so hoch wie der nationale Durchschnitt (CIC 2018: 62). Zudem trifft es für Kanada im 21. Jahrhundert genauso zu wie für das von Foucault beschriebene Frankreich im 19. Jahrhundert, dass ins Justizsystem Verstrickte dieses weniger durchschauen, während Wohlhabende und besonders jene mit Überlappungen mehrerer privilegierter Subjektpositionen viel leichter einer Inhaftierung entgehen können.[8] Angehörige vulnerabler Gruppen navigieren das Justizsystem hingegen weniger kenntnisreich; dies bildet „Hindernisse zur Unschuld" und bedingt längere Haftzeiten (Annamma 2018: 54; Übers. SJ). Klasse spielt im Justizsystem eine große Rolle; es sind weiterhin fast nur Menschen mit geringem finanziellen Kapital, die von Angehörigen wohlhabender Schichten angezeigt, verteidigt, begutachtet und verurteilt werden. In Haft setzt sich die Diskriminierung mehrfach marginalisierter Menschen fort. Laut Bericht vergehen im Durchschnitt fünf Monate, bevor indigene Inhaftierte überhaupt ihr Strafprogramm beginnen können, viel länger als bei Weißen. In den Jahren 2016–2017 konnten nur 20 Prozent der Indigenen ihr Vollzugsprogramm zur ‚Resozialisierung' abschließen, bevor sie zur Entlassung berechtigt waren (CIC 2017: 49). Anträge auf Bewährung werden für Indigene viel seltener positiv beschieden als für Nichtindigene. Auch die von Foucault beanstandeten Reintegrationspraktiken weisen heute in Kanada ähnliche Mängel auf. 79 Prozent der indigenen Entlassenen aus einem Hochsicherheitsgefängnis oder einer mittleren Sicherheitsstufe erfuhren keine Unterstützung einer graduellen ‚Wiedereingliederung' (ebd.). Eine hohe Rückfallquote bleibt damit vorprogrammiert.

Für indigene Frauen* habe sich das Inhaftierungsausmaß und dessen Intensität dramatisch verschlimmert. Über die vergangenen zehn Jahre erhöhte sich ihre Anzahl in kanadischen Bundesgefängnisses um 60 Prozent, sie wuchs von

8 Einen Klassiker der Schilderung von Klassenjustiz in Deutschland lieferte Peggy Parnass (1992).

168 im März 2009 auf 270 im März 2018. Derzeit sind 40 Prozent aller inhaftierten Frauen* in Kanada indigener Abstammung (CIC 2018: 61). Indigene Frauen* stellen 50 Prozent derjenigen in Hochsicherheitsunterbringung und werden routinemäßig häufiger in Sicherheitstrakte verlegt – ohne die notwendigen Beweise, dass sie eine Gefahr für sich selbst, Insassen oder Personal darstellen (ebd.: 59). Gravierend steigerte sich die Rate inhaftierter indigener Frauen* und ihre Unterbringung in Einzelisolation. Der Report beinhaltet Interviews mit inhaftierten Frauen*, die angaben, während ihrer Unterbringung in der Einzelisolation suizidal geworden zu sein (ebd.: 63). Es ist bereits bekannt, dass die Isolation seelische Probleme auslöst oder verstärkt (Guenther 2013). Fälle von ‚Selbstverletzung' und ‚Selbsttötung' sind keine Seltenheit und werden durch demütigende und folternde Praktiken produziert. So kam es auch im Berichtjahr 2016–2017 zu zwei ‚Suiziden' von Frauen* in der *Secure Unit* (ebd.: 62). Die Einzelisolation[9] bildet ein Gefängnis im Gefängnis beziehungsweise die Isolation innerhalb der Isolation. Seit der Abschaffung von Todesstrafe und Folter stellt die Einzelisolation die härteste Form der Verwahrung im Strafvollzug in liberalen Demokratien dar und wird als „psychologische Folter" angeprangert (HRC 2020: 12). Die Einzelisolation bildet ein wichtiges Indiz in dem hier formulierten Argument der Eliminierung der ‚Anderen' durch Inhaftierung. Die ‚Anderen', die ‚Widerständigen', die ‚Eigenwilligen' werden kriminalisiert und eingesperrt. Bei Insubordination in Haft werden sie weiterhin bestraft, weiter isoliert und abgesondert.[10] Es ist der Ort, an dem diese Disziplinarinstitution des Staates ihr ultimatives Gewaltmonopol zur Demonstration seiner Souveränität beweist, indem sie durch den Entzug von Pflege und Vernachlässigung „sterben macht" (Foucault 1999: 287). Im März 2017 befanden sich 414 kanadische Inhaftierte in Einzelisolation; von diesen waren 151 Indigene, was 36,5 Prozent entspricht (CIC 2017: 41). Indigene stellen nur 4,3 Prozent der kanadischen Bevölkerung aber 36,5 Prozent ihrer Einzelisolationspopulation.

Kanadas Strafvollzugsprüfer resümiert: „Die Überinhaftierung von First Nations, Métis und Inuit ist heute eine der drängendsten Fragen von sozialer Gerechtigkeit und Menschenrechten in Kanada" (CIC 2017: 6). Welche Ratschläge werden im Report genannt, um die Haftbedingungen Indigener zu verbessern? Es wird darauf gedrungen, das Personal besser auf die ‚spezifischen' (*unique*) Bedürfnisse der indigenen Eingesperrten vorzubereiten (ebd.: 49). Als „effektiv und kulturell angemessen" verstandene Interventionen beinhalten zum Ziele einer verbesserten ‚Reintegration' der Verurteilten eine Intensivierung der Beziehungen zu den indigenen Gemeinschaften auf den umliegenden Reservaten. Diese werden bereits seit Jahrzehnten eingebunden, um

9 Im kanadischen Sprachgebrauch: *separation*. Auf Deutsch offiziell „besonders gesicherter Haftraum" und inoffiziell „Bunker" oder „Loch".

10 Die offizielle Bezeichnung der Einzelisolation in der JVA Berlin-Tegel, bekannt für häufige Tötungen, lautet Absonderungsbereich.

Schwitzhüttenprogramme (*healing lodges)*, die bereits zum Standardrepertoire gehören und sich als unwirksam bewiesen, im Gefängnis anzubieten (CIC 2017: 92). Allerdings ist der scheinbare Community-Ansatz wenig sinnvoll, wenn, wie hier der Fall, mit Gemeinschaften auf Reservaten gearbeitet wird, die inhaftierten Indigenen aber größtenteils aus den Städten kommen, wieder in diese entlassen werden und in aller Regel anderen First Nations angehören, sofern ihnen ihr *status* (s.u.) noch nicht abgesprochen wurde (ebd.: 50). Schwitzhütten sind bei Nichtindigenen Therapeut*innen sehr beliebt, stellen aber außerhalb der indigenen Gemeinschaften eine Form der kulturellen Aneignung dar. Zudem übertragen sie die Verantwortung für das Wohlergehen der Inhaftierten auf die indigene Gemeinschaft als Betreiber*innen. Die *weiße* Institution zieht sich aus der Verantwortung und mit ihr die gesamte Siedlernation. Die Strukturen und Prozesse, die zur Verarmung und Kriminalisierung großer Teile der indigenen Bevölkerung geführt haben, werden vernebelt. Zu Versuchen, indigene Ansätze in Haftabläufe zu integrieren, merkte Patricia Monture-Angus (2000: 56) bereits vor 20 Jahren kritisch an, dass die kultursensibel anmutenden Schwitzhütten nicht verschleiern können, dass sie im rechtlichen und bürokratischen kanadischen Gefängnissystem agieren und diesem zuarbeiten. Sie dienen lediglich kosmetischen Zwecken, mit denen die *weiße* Anstaltsleitung ihr Gewissen beruhigt.

Wieso hält selbst eine sich als liberal, sozial und fortschrittlich verstehende Demokratie wie Kanada am Gefängnis – samt Disziplinierungsapparat bis hin zum „sterben machen" (Foucault 1999: 301) – als Standardbestrafung fest? Ich argumentiere hier, dass die Überrepräsentation indigener Frauen* in der Gefängnispopulation einen Blick auf das koloniale und ausbeuterische Herrschaftsverhältnis schärft, das bis heute indigenes Leben normiert, ausschließt und vernichtet. Die Zahlen aus dem Bericht des Strafvollzugsprüfers belegen exemplarisch, wie der Femizid[11] an indigenen Frauen* in Kanada durch Inhaftierung fortgesetzt wird. Im folgenden Abschnitt wird mit Foucault etabliert, dass Gefängnisse von jeher töten, dass sie essentiell rassistische Institutionen sind, mit denen Staaten ihre Souveränität als höchste Gewalt statuieren und dass inhaftierte Indigene mindestens doppelt verAndert werden.

11 Femizid indigener Frauen* meint mehr als das physische Töten und umfasst insbesondere die vielfache und vielfältige Eliminierung indigener Frauen* von ihrem Land, aus ihren Gemeinschaften und aus politischen Rollen zur Schwächung von First Nations.

3 Das Gefängnis funktioniert

Das Gefängnis bewirkt in aller Regel nicht, Kriminalität zu verhindern und Inhaftierte zu ‚resozialisieren'. Das Gefängnis war und ist aber durchaus erfolgreich in seiner Herrschaftsfunktion, eine bestimmte soziale Ordnung samt ihrer Besitzverhältnisse zu normalisieren und aufrechtzuerhalten (Foucault 1977: 237). Das Gefängnis operiert Foucault zufolge als Herrschaftsmechanismus und als Sozialpolitik, die akzeptierte Formen der Lebensführung und des Verhaltens standardisieren und alle von der Norm Abweichenden disziplinieren. In der von Foucault als das „große Kerker-Kontinuum" beziehungsweise das „verallgemeinerte Kerkersystem" bezeichneten Struktur (ebd.: 297; 391) selektieren, überwachen, bestrafen und ‚korrigieren' vermeidliche Expert*innen der Bereiche Medizin, Psychologie, Bildung, Fürsorge und ‚Sozialarbeit'[12] die Bevölkerung. Diese Institutionen der Disziplinargesellschaft ähneln Gefängnissen in ihren regulierten Abläufen, die das Verurteilen und Bestrafen vorwegnehmen und multiplizieren (ebd.: 292). Strafmaß und Strafpraxis sind Foucault zufolge seit der Geburt des Gefängnisses[13] nicht mehr Folgen der Rechtstheorie, sondern der politischen Anatomie, die im ersten Schritt das „Normale" vom „Abnormalen" definiert und differenziert (ebd.: 28; 184). Dieses Überwachungs- und Bestrafsystem jeglichen ‚abnormalen' Verhaltens erfand den „‚Kriminellen' vor dem Verbrechen und letzten Endes sogar unabhängig vom Verbrechen" (ebd.: 324). Heute wird dieser Prozess ‚VerAnderung' genannt, der von der Norm abweichenden Menschen die Gruppenzugehörigkeit und schlussendlich auch die Existenzberechtigung absprechen kann. Wer sich divergierend verhält, breche den Gesellschaftsvertrag und disqualifiziere sich als Bürger „und wird zu einem, der ein wildes Stück Natur in sich trägt. Er erscheint als Ruchloser, Monster, vielleicht als Wahnsinniger, als Kranker und bald als ‚Abnormaler'" (ebd.: 114; 129). Die verAndernden Zuschreibungen Krimineller in Europa ähneln jenen von Indigenen in den europäischen Kolonien und Siedlernationen: Sie reichen von Vagabund*innen, Wilden, Heid*innen und Dieb*innen bis zu Kannibal*innen (Pöhl 2018). Und 1841 in Europa angefertigte ethnografische Beschreibungen der Verurteilten ähneln exotisierenden Darstellungen von Indigenen durch Siedler*innen: ein „anderes Volk" mit eigenen Gewohnheiten, eigenen Instinkten und eigenen

12 In der englischen Übersetzung finden sich die im französischen Original gesetzten Anführungszeichen, aber in der verwendeten deutschsprachigen Ausgabe fehlen sie. Es ist davon auszugehen, dass Foucault der „Sozialarbeit" soziale Arbeit abspricht (Foucault 1991: 304; 306).

13 Das Kerkersystem war Foucault zufolge mit der französischen Jugendstrafanstalt von Mettray 1840 komplett ausgebildet: „In the normalization of the power of normalization, in the arrangement of a power-knowledge over individuals, Mettray and its schools marked a new era" (ebd.: 296).

Sitten (Foucault 1977: 325). So entsprechen sich auch die verhaltenstherapeutischen Mechanismen zur ‚Korrektur' ihrer Wesensart – physische Gewalt, Disziplinierung, Bildung, Arbeit und Religion/Besinnung – in der Kolonie wie in der Strafanstalt.

Das Gefängnis wurde während der europäischen Aufklärung – und parallel zur Kolonisierung – als ‚ultimative Bestrafungsmethode' und als Humanisierung der Strafjustiz eingeführt, die samt erzieherischer Maßnahmen die öffentliche Hinrichtung ablösen sollte (ebd.: 346; 391). Die Justiz töte jedoch weiterhin, nur nicht mehr öffentlich, es sei schlicht ihr Element (ebd.: 16f.). Foucault (ebd.: 374) zitiert eine Quelle, die bereits 1837 feststellte, dass die Gesellschaftsordnung nicht aufhöre, durch „Gefängnisse diejenigen zu töten, deren robuste Natur ihre Vorschriften verwirft oder verschmäht, diejenigen, die zu stark sind, als daß sie in diesen beengenden Winden eingeschlossen bleiben möchten'" (ebd.: 374). Die Gesellschaft habe ein absolutes Recht Auslöschung von jenen zu verlangen, die Regeln missachten (ebd.: 90).

Diese Unterdrückungsstrukturen bestehen bis heute. Der Staat demonstriert seine Macht durch Tötung, und „Rassismus ist die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft" (Foucault 1999: 302). Rassismus sei ein Mittel, mit dem die Zäsur zwischen jenen, die leben und solchen, die sterben müssen, eingeführt werde und ermögliche eine „Beziehung zwischen meinem Leben und dem Tod des Anderen" (ebd.: 301). Die privilegierte Position der Einen stehe also im direkten Verhältnis mit der prekären Situation der Anderen. Dieser kausale Zusammenhang wird in indigener Gefängniskritik betont, in der kritischen und intersektionalen Gefängnisforschung hingegen kaum benannt (Ehrmann/Thompson 2019; Loick 2012; Dübgen 2017). Foucault fasst unter Tötung nicht nur den direkten, sondern auch den indirekten Mord, bspw. jemanden einer Todesgefahr auszusetzen (ebd.: 303). Eine Vernichtungshaft, die Menschen den Lebenswillen nimmt (sogenannte ‚Suizide') würde also auch unter die Macht und Logik des Staates, sterben zu machen, fallen. Im deutschen Kontext wurden in den 1970er und 80er Jahren zum Brechen politischer Gefangener Isolationsfoltermethoden entworfen, die noch heute auf eigenwillige und widerständige Gefangene angewendet werden (Schulz 2019: 109).

Der folgende Abschnitt vermittelt ein Verständnis des größeren Kerkersystems in Form des kanadischen Siedlerstaats und dessen Eliminierung von indigenen Frauen* zur Durchsetzung seiner Souveränität durch Bio-Macht.

4 Gefängnis als fortdauernder Siedlerkolonialismus

Eine der Spezifika der Inhaftierung von Indigenen besteht in der VerAnderung nicht nur als anders aussehende und agierende ethnische Gruppe, sondern auch in ihrem politischen, extra-konstitutionellen Status. In bilateralen Verträgen mit den euro-amerikanischen Siedlernationen haben sich First Nations Land- und Souveränitätsrechte auf ihrem eigenen Territorium reserviert. Durch diesen politischen Status unterscheiden sich Handlungs- und Konfliktpotentiale indigener Gruppen Nordamerikas von denen ethnischer Minderheiten (Wilkins 2002: 59). Die verbliebenen Souveränitätsrechte müssen fortwährend gegen Angriffe verteidigt werden (John 2014). Ein zentraler Schritt zur Schwächung indigener Gemeinschaften wurde 1876 durch den kanadischen *Indian Act* vorgenommen, der indigenes Leben reguliert und dabei auch den Wechsel von matriarchaler/matrilinearer zu patriarchaler/patrilinealer Regierungsform aufzwang. Mit der externen Ernennung von *Chiefs* wurden traditionelle indigene Regierungs-, Repräsentanz- und Justizsysteme entmachtet und größtenteils vernichtet. Indigene Frauen* werden nicht nur ihrer Führungsrolle beraubt, sondern ihres *Indian status*, wenn sie einen Mann ohne *status* heiraten, und verlieren mit der Stammeszugehörigkeit alle einhergehenden Rechte auf Landbesitz, Wahlen oder Beisetzung auf dem Reservat (Simpson 2014: 56f.). Indigenen Männern widerfährt diese Form der Auslöschung aus ihrer Gemeinschaft nicht.

Die Besiedlung des Kontinents durch Europäer*innen gründet auf Genozid und Sklaverei. Indigene in Nordamerika waren seit Anbeginn der Kolonisierung extrem gewalttätigen Normalisierungs- und Disziplinierungspraktiken ausgesetzt. Wie oben erwähnt verlief der Prozess der Unterwerfung und ‚Zivilisierung' Indigener in der jungen Siedlernation Kanadas zeitgleich mit der Errichtung des Kerkersystems in Europa. Er verfolgte das gleiche Ziel – durch Zucht und Ordnung produktive und gehorsame Arbeitskräfte formen – und wurde ebenso mit sehr ähnlichen humanistisch-aufklärerischen Begründungen gerechtfertigt. Die christlich-staatlichen Internate[14] spielten bei der Eliminierung indigenen Lebens samt seiner Kulturen, Traditionen, Sprachen und Wissenssysteme durch das Zerbrechen von Familien und Gemeinschaften eine zentrale und unrühmliche Rolle (TRC 2015). Gepaart mit der andauernden Enteignung von Land, Extraktion von Ressourcen sowie der Schwächung der politischen Rolle von Frauen* begründen sie die aktuell desolate Lage vieler indigener Gemeinschaften (Wilkins 2002: 110f.).

Der vergleichende Historiker Patrick Wolfe (2006) beschreibt das Wesen der nordamerikanischen Nationalstaaten als Siedlerkolonien und den Siedlerkolonialismus als eine fortwährende Struktur. Daher bedinge die Existenz der

14 Der deutsche Begriff Internat verdeutlicht die Nähe zum Interniert-sein stärker als die englischen Wörter *residential school* oder *boarding school*.

Siedlernation die Eliminierung der Indigenen, und zwar sowohl physisch als auch hinsichtlich ihrer politischen Präsenz. Da Aneignung von Land für die Komplettierung des Siedlerprojekts unabdingbar ist, werde die Vernichtung Indigener fortgesetzt. Ihre Einhegung in Reservaten und Gefängnissen entfernt sie von ihrem Land, das dann zur Verwertung durch Siedler*innen verfügbar wird. Wolfe erklärt die Fortexistenz des heutigen Siedlerkolonialismus mit der „Logik der Eliminierung”, die alles Indigene einschließen, kontrollieren und regulieren will und dazu unterschiedliche Werkzeuge anwende: ‚Rassenmischung‘ (*miscegenation*), das Auseinanderbrechen von indigenem Gemeinschaftsland in Individualeigentum, Zwangseinbürgerung, Kindesentführung, Verbot indigener Religionsausübung bei christlicher Konversion, totale Institutionen wie staatliche Internate und Töten (ebd.: 387f.). Das Gefängnis bildet einen weiteren Ort und eine weitere Technik der Disziplinierung und – bei anhaltender Eigenwilligkeit und Insubordination – der Auslöschung. Nach der Veröffentlichung von „Settler Colonialism and the Elimination of the Native“ (Wolfe 2006) trat der Aspekt der Eliminierung im wissenschaftlichen Diskurs zu indigener Inhaftierung stärker in den Vordergrund.

Im Sprachgebrauch von Sarah Ahmed (2014) sind Indigene – und speziell indigene Frauen* – *killjoys* und *willful*, wenn sie sich weigern, zu verschwinden. Die Mohawk Anthropologin Audra Simpson aus Kahnawake in Quebec folgt Wolfe (2006) in dem Argument, dass indigene Präsenz die symbolische Vollendung des Siedlerprojekts in Nordamerika verhindere und daher neue Machttechniken zur Eliminierung der ‚Anderen‘ angewendet werden (Simpson 2018: 80). Indigenes Überleben, insbesondere von indigenen Frauen* als ‚unordentliche‘ Subjekte, wird vom kanadischen Staat als resistent und eigenwillig verstanden. Simpson (2018: 74) spricht von in Konflikt geratenen „multiplen Souveränitäten”, um die Akteurslandschaft, die Femizid an Indigenen im kanadischen Siedlerstaat zu verantwortet hat, zu erklären. Die *Missing and Murdered Indigenous Women* – pro Jahr Tausende von indigenen Frauen*, von denen Lebenszeichen fehlen – seien nicht einfach ‚verschwunden‘, sondern Kanadas Politik, verankert in kolonialer Ideologie, mache direkt und indirekt sterben, um seine Souveränität auf gestohlenem Land zu demonstrieren (Simpson 2016; vgl. Dhillon 2015: 4).[15] In ihrem Buch „Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States“ erklärt Audra Simpson (2014: 156), wie die Körper indigener Mädchen historisch als weniger wertvoll und zugleich als Gefahr dargestellt wurden, da sie nicht nur Land, Reproduktion und Verwandtschaft repräsentieren, sondern vor allem eine Form der politischen Führung, die nicht den viktorianischen Regeln der Abstammung entspricht. Diese Abweichung von euro-amerikanischen Normen bedrohe die kanadische Souveränität. Der Femizid indigenen Lebens beinhaltet also verschiedene Formen des Eliminierens; Haftstrafe ist eine weitere, die indigene

15 Der Abschlussbericht der National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls von 2019 ist online abrufbar: http://www.mmiwg-ffada.ca/final-report.

Frauen* von ihrem Land und Familien trennt und somit indigene Gemeinschaften politisch schwächt.

Die Erweiterung der Strafjustiz spielte lange eine zentrale Rolle in der Unterordnung, Verdrängung und Eliminierung indigener Gemeinschaften. Interventionen aus Indigenen Wissenschaften haben herausgestellt, wie das westliche Gefängnissystem im klassischen Sinne (re-)kolonisiert. Im kanadischen Kontext betont Patricia Monture-Angus (2011: 244), dass Indigene im Justizsystem weder repräsentiert noch respektiert werden. Sie interpretiert dies als ein weiteres Beispiel der „Unterdrückung der First Nations unter ein Rechtssystem, dem wir nie zugestimmt haben" (Monture-Angus 2000: 57, Übers. SJ). Mitglieder der First Nations verfügten ihr zufolge über inhärente Rechte, gemäß ihrer eigenen Justizsysteme und Wertevorstellungen zu leben, was sie stets in Konflikt mit dem kanadischen Recht bringe. Luana Ross (1998) beschrieb bereits Ende der 1990er Jahre die Konstruktion des kriminellen Indigenen. Dieser ‚Andere' sollte mit den üblichen kolonialen Praktiken des Einsperrens, Bestrafens und Erziehens diszipliniert und assimiliert werden.

In ihrem Buch „Dying from Improvement: Inquest and Inquiries into Indigenous Deaths in Custody" analysiert Sherene Razack (2015) Narrative für die Akzeptanz indigenen Sterbens in kanadischen Gefängnissen. Sie zitiert Akten, die das ‚Sterben machen' belegen, indem Indigenen in Obhut Fürsorge verwehrt wird, und wie Verstorbene vom Justizpersonal als *„vanishing Indians"* beschrieben werden, die unfähig seien, in der Moderne zu leben. Als Todesursachen werden individualisierte körperliche Schwächen und Verhaltensfehler wie Alkoholismus benannt, aber nachgewiesene strukturelle Ursachen wie Rassismus oder Kolonialismus konsequent ausgespart (ebd.: 80; 163). Die Gefängnisadministration sieht kein eigenes Versagen bei Todesfällen in ihrem Gewahrsam, sondern rühmt sich damit, die schwierige Aufgabe auf sich genommen zu haben, zu versuchen, diese schweren Fälle „zu retten" (ebd.: 79). Laut Razack diene dieses Narrativ der nicht überlebensfähigen Indigenen der Legitimierung der andauernden Enteignung ihrer Territorien und Ressourcen, des Abweisens jeglicher Schuld an der Eliminierung der First Nations und Imaginierens ihrer eigenen Überlegenheit (ebd.: 5).

Critical-Race-Forschung subsumiert in der Regel indigene Positionen unter dem Begriff der *People of Color*. Der Politologe Robert Nichols (2014) argumentiert, dass inhaftierte Indigene zwar einige Erfahrungen mit anderen rassifizierten Bevölkerungsgruppen teilen, aber Indigenität für eine normative Kritik am Gefängnissystem ein breiteres Fundament bietet. Nichols stellt heraus, dass die Beschränkung auf die Hervorhebung von Überrepräsentation von rassifizierten Inhaftierten, wie sie *Critical-Race*-Literatur oft produziert, das Gefängnissystem als ahistorischen Mechanismus der Staatsgewalt erscheinen lasse und somit die Verbindungen zwischen Inhaftierung, Staatsformation und territorialer Souveränität verschleiere (ebd.: 444). Allerdings könne man die Ausweitung des Gefängnissystems in Nordamerika und seiner Wirksamkeit

nicht abgetrennt von der Geschichte des Siedlerkolonialismus erzählen (ebd.: 454f.). Dieser hat Strafrechtssysteme zerstört, die ohne Gefängnis auskommen. Indigene Justizsysteme und Konfliktlösungspraktiken sind älter als der Siedlerkolonialismus in den Amerikas und haben sich als inkompatibel mit westlichen Ideen und Mechanismen von Bestrafung herausgestellt.

Vielen indigenen Konfliktregulierungsmethoden ist gemein, dass sie stets das Ziel verfolgen, Beziehungen wiederherzustellen (Tait 2007: 15). Straftäter*innen und Regelbrecher*innen werden nicht als ‚Andere' oder ‚Feinde' behandelt, sondern sie bleiben Menschen, Verwandte und Gemeinschaftsmitglieder. Konflikttransformation ist auf restaurative Gerechtigkeit ausgelegt; eine Beziehung zu reparieren, die mit der Tat verletzt wurde oder deren Verletzung durch die Tat offenbar wurde. Ziel ist die Wiederherstellung von Balance; die Grundlage einer nachhaltig friedlichen Gemeinschaft. Gemeinschaften mit positivem Frieden haben bekannter Weise die geringsten Verbrechensraten. Das äußerste Strafmaß in den meisten nordamerikanischen indigenen Gesellschaften war der Abbruch sozialer Bindungen; bei Kapitalstraftaten wurden Schuldige ins Exil verbannt, wenn es zu keiner Aussöhnung kam. Eine indigene Perspektive auf Inhaftierung bietet also nicht nur normative Kritik, sondern zeigt auch bewährte alternative Paradigmen der Rechtssysteme mit Praktiken zur Wiederherstellung von sozialen Beziehungen. Die Politikwissenschaften – das akademische Zuhause von Macht- und Herrschaftstechnologien wie dem Gefängnissystem – würde Simpson zufolge erheblich profitieren, wenn sie beginnen würden, indigene Politiken und Perspektiven ernst zu nehmen (Simpson 2014: 11). In *Critical Race* und intersektionaler Gefängniskritik haben einige der eben genannten Aspekte schon Eingang gefunden, was im folgenden Abschnitt thematisiert wird.

5 Intersektionale Perspektiven auf Gefängnis, Strafe und Inhaftierung

Der US-amerikanische Kontext mit seiner rassistischen Masseninhaftierung, mörderischen Polizeigewalt (Zimring 2017), der fortgesetzten Versklavung (Alexander 2011), dem sogenannten ‚gefängnisindustriellen Komplex' und den auf Ethnisierung basierten (Vor-)Verurteilungen (Pfaff 2017) inspirierte und provozierte eine umfangreiche und differenzierte Analyse des Kerkersystems. Der implizierte *racial bias*, der sich auf jeder Ebene des Justizsystems findet, wird als der primäre Grund für die Hyperanwendung des Kriminalrechts gegen Schwarze und *People of Color* festgestellt (Benders 2018). Als Resultat leben insbesondere arme Schwarze Amerikaner*innen heutzutage nicht in einer Gesellschaft mit Gefängnissen, sondern in einer Gefängnisgesellschaft

(Wacquant 2002: 60). Was Foucault (1977: 297; 391) in den 1970ern als Kerkersystem beschrieb, nennt die Schwarze Wissenschaftlerin Beth Richie (2012) im US-amerikanischen Kontext „Gefängnisnation“. Alle gesellschaftlichen Institutionen – von Schulen über Behörden bis zum Militär, in der Terminologie Foucaults (1999: 295) die „Organo-Disziplin der Institutionen“ – arbeiteten gemeinsam daran, jegliche Versuche, die den Status quo in Frage stellen, im Keim zu ersticken und in aggressiver Weise bereits marginalisierte und verarmte Bevölkerungsgruppen weiter zu kriminalisieren (Richie 2012: 3).

Seit der Einführung des Intersektionalitätsansatzes wurden in der Gefängnisforschung die Überlappungen und Überkreuzungen von marginalisierten Subjektidentitäten konstatiert und seither in verschiedenen Kombinationen von Kategorien und für verschiedene Länderkontexte bestätigt (Benders 2018). Ausgangspunkt ist in aller Regel das Problem der übermäßigen Inhaftierung von Angehörigen marginalisierter Bevölkerungsgruppen. Kurz: Umso vulnerabler, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit der Inhaftierung und des Versterbens in Haft. Die *Critical-Race*-Literatur zu Inhaftierung basiert größtenteils auf dem Intersektionalitätsansatz von Kimberlé Crenshaw. Die Schwarze Juristin legte die besonders verletzbare Stellung Schwarzer Frauen* in konvergierenden, patriarchalen Macht- und Herrschaftssystemen offen (Crenshaw 1991). Gender ist ein wichtiges zu untersuchendes Konstrukt, da es mit Kriminalisierung und Inhaftierung in komplexer Weise assoziiert ist, die nicht immer auf den ersten Blick sichtbar ist. Die meisten empirischen Untersuchungen zu Inhaftierung mit *Critical-Race-* und intersektionalen Ansätzen fokussieren auf junge Männer. Auch für junge indigene Männer in Kanada wird ausgeführt, dass die Wahrscheinlichkeit viermal höher ist, ins Gefängnis zu gehen, als die Highschool zu beenden (Razack 2015: 209). Allerdings wächst, wie oben erwähnt, die Anzahl von inhaftierten Frauen* am schnellsten und sie sind als fürsorgende Angehörige stark von sekundärer Inhaftierung betroffen (Annamma 2018: 308; CIC 2017: 59).

Crenshaw (1991: 1245) legt *race* und *gender* als Foki von Intersektionalität zugrunde, vermerkt aber auch, dass das Konzept erweitert werden könne. An diesem Projekt beteilige ich mich hiermit. Intersektional betrachtet lassen sich die ineinandergreifenden Mechanismen von ‚VerAnderung‘, Unterdrückung, Rassismus und Kriminalisierung, die dem Prozess zugrunde liegen, mit dem indigene Frauen* mehrfach diskriminiert und als Resultat kriminalisiert, inhaftiert und eliminiert werden, klarer erkennen und benennen. Dabei wurde ersichtlich, dass als eigensinnig konstruierte oder sich als eigenwillig verstehende Individuen und Gruppen leicht in den Fokus und die Hände der Strafjustiz geraten. Eine intersektionale Analyse von Eigensinnigkeit kann helfen, die dominierende Gefängnispolitik zu hinterfragen und damit einhergehende Konflikte zu transformieren.

Mehrheitsfähige Stimmen in der US-amerikanischen Gefängniskritik bewegen sich just in Richtung indigener Konfliktregulierungsmechanismen, die mit der Besiedlung der Amerikas als unzivilisiert gebrandmarkt und mit aller Gewalt ausgelöscht werden sollten. Mit ihrem scheinbar ‚neuen' Ansatz in der Gefängnisforschung fordert die Theologin Alison Benders dazu auf, die Welt intersubjektiv zu betrachten – in Beziehung und durch die Linse der Solidarität (Benders 2018: 573; 589). Im selben Aufsatz schlägt sie auch vor, sich von vergeltenden Gerechtigkeitsmodellen zu lösen und sich restaurativen zuzuwenden (ebd.: 548). Anstelle von individualisierter Strafe sollte mehr im Gemeinschaftskontext gedacht werden.

Einige dieser Forderungen nach Wiedergutmachung statt Strafe, Täter-Opfer-Ausgleich oder Einbeziehen des Umfelds wurden u.a. von Nils Christie (2009) propagiert und fanden schon in mehreren Ländern Eingang in Theorie und Praxis des Strafrechts.[16] Diese Argumentation steht in der gleichen Tradition wie jene, der eingangs genannten Strafrechtler*innen, die für ihr Befürworten der Abschaffung von Haftstrafen aufgrund ihres Unvermögens, Kriminalität zu mindern und Inhaftierte zu ‚resozialisieren', im deutschsprachigen Raum als fortschrittlich gelten (Galli 2020; Maelicke 2019; Pilgram/Steinert 1981; Feest/Lesting/Selling 1997). Sind dadurch substanzielle Verbesserungen – nicht nur in Einzelfällen, sondern für die öffentliche Sicherheit und den sozialen Zusammenhalt – zu erwarten? Als Argumente für die Abschaffung von Gefängnisstrafen nennen Thomas Galli und Bernd Maelicke einige der Erkenntnisse, die Foucault (1977) bereits aus 200 Jahren alten Quellen zitierte (s.o.), aber sie benennen nicht strukturelle, diskriminierende, rassifizierende und unterdrückende Faktoren als Probleme, die Kriminalität erst produzieren. Sie plädieren weiterhin für das Normieren, Hierarchisieren, Ausschließen und Bestrafen der verAnderten, nur eben nicht mehr eingesperrt im Gefängnis, sondern in Formen des offenen Vollzugs. Sprachlich („wir" versus „sie") wird der distanzierende und paternalistische Ton beibehalten, der die Auffassung ihrer vermeidlichen Überlegenheit und die unhinterfragte Aufrechterhaltung der Hierarchie widerspiegelt. Sie präsentieren Inhaftierte weiterhin als die ‚Anderen', die von den „Expert*innen" der Normalisierungs- und Disziplinargesellschaft analysiert, diagnostiziert und beurteilt werden müssen.

Einige feministisch-intersektional herangehende Autor*innen überführen die in den USA geführten o.g. Debatten zur Strafjustiz in den deutschen Kontext. Franziska Dübgen (2017) bestätigt nochmal die Ergebnisse der Foucault'schen Primärkritik, eingeordnet in die drei gängigen Inhaftierungskategorien Klasse, *race* und *gender*. Jeanette Ehrmann und Vanessa E. Thompson (2019) bieten eine kurze Genealogie der tragenden Rolle Schwarzer Abolitionistinnen, angefangen beim Kampf gegen Sklaverei bis zum Kampf gegen das Gefängnis, und berichten von Kollektiven und Initiativen in Deutschland,

16 In Deutschland § 46a StGB Täter-Opfer-Ausgleich und Schadenswiedergutmachung.

die die daraus entwickelten Praktiken der ‚Heilung', kollektiven Unterstützung sowie Versuchen der Transformation von Individuen und gesellschaftlichen Strukturen anwenden.[17] Melanie Brazell (2018) zeigt auf, wie diese Ideen in kleinen Kreisen konkret umgesetzt werden können. Bewirken diese Ideen und Praktiken eine gewaltfreie Justiz? Wenn die grundlegenden Unterdrückungsmechanismen des großen Kerkersystems nicht transformiert werden, wirken diese ‚Heilungen' letztendlich nur so kosmetisch, wie eine Schwitzhütte in einem kanadischen Vollzug. Audra Simpson (2016) lehnt Versöhnung nach dem Bericht der *Truth and Reconconciliation Commission* über erlittenes Unrecht in den staatlichen Internaten Kanadas ab, so lange der Siedlerstaat weiterhin indigenes Land raubt und indigene Frauen* sterben macht. Eine konsequente Transformation gesellschaftlicher Strukturen mit Rekurs auf indigene Argumente würde z.B. auch bedeuten, Karrierezugänge zu demokratisieren, Vermögens- und Einkommensunterschiede auszugleichen und Erbschaften, die die soziale Hierarchie fermentieren, zu vergemeinschaften. Solche Forderungen finden sich jedoch weder in der deutschsprachigen abolitionistischen Literatur noch in den (linken, akademisch, aktivistisch-bürgerlichen) Initiativen. Dies mag nicht zuletzt der Tendenz geschuldet sein, dass zwar auf indigene Konzepte gerne verwiesen wird, ohne allerdings Referenzen oder konkrete Beispiele zu nennen.[18]

Seit dem Mord an George Floyd im Mai 2020 erfahren Diskussionen um die Abschaffung der Polizei und des Gefängnisses ein Wiederaufleben. Die Rufe nach *Defund the Police* verschallten nicht ungehört; in mehreren US-amerikanischen Großstädten wurde der Haushalt umverteilt. Dies wird von Vertreter*innen der Entknastung als großer Erfolg gefeiert. Abolitionist*innen sind nicht zufrieden, denn so lange die Umverteilung von Ressourcen lediglich zwischen den einzelnen Disziplinarinstitutionen des Kerkersystems vonstattengeht, bleibt die Machtposition der Gefängnisnation unverändert. Denn Abolitionistinnen wie Ruth Wilson Gilmore (2007; 2009; 2021) oder Angela Davis (2003) fordern nicht nur die Abschaffung von Polizei und Gefängnis (Entknastung, *decarceration*), sondern die Abschaffung jener Strukturen, die Inhaftierung produzieren. Sie hinterfragen die zugrunde liegenden diskriminierenden und marginalisierenden Strukturen der Gefängnisgesellschaft, die Menschen verAndern, ausgrenzen und kriminalisieren. Ihnen geht es darum, die Zustände abzuschaffen, für die das Gefängnis als Lösung erst proklamiert

17 Die in Ehrmann und Thompson (2019) als fortschrittlich markierte, neu gegründete Initiative Transformative Justice Kollektiv Berlin hat sich bereits aufgelöst. Während in diesen Gruppen wichtige Akzente auf Praxen der transformativen Gerechtigkeit gelegt werden, fällt doch auf, dass es in diesen und anderen erwähnten Gruppen kaum bis keine Beteiligung von durch repressive Einsperrregime direkt Betroffene gibt.

18 Ehrmann und Thompson (2019: 176) erwähnen „Praktiken der Konfliktlösung indigener Communities in den Amerikas und auf dem afrikanischen Kontinent" ohne Referenz oder weiterführende Literatur.

wurde: ausbeuterische und Unterdrückungsverhältnisse, die ‚soziale' Probleme produzieren. Sie plädieren für Dekriminalisierung und das Entwerfen einer gerechten Gesellschaftsordnung, die weniger Straftaten produziert, indem sie durchlässig wird und gesellschaftliche Teilhabe statt Ausgrenzung fördert. Sie sehen im Rassismus und im allgemeinen großen Kerkersystem die Veranlagung der Gefahr des verfrühten Todes für Angehörige marginalisierter Gruppen und fordern das Erdenken diskriminierungsfreier und solidarischer Gesellschaften. Ein Jahr vor dem Erscheinen ihres neuen Buches „Change Everything", das Gefängnisabolutionismus zum Thema hat, verrät Ruth Wilson Gilmore (2021) in Webinaren[19] schon, dass es darauf ankomme, sich zu organisieren und eine freie und gerechte Gesellschaft zu imaginieren. Wie diese dann konkret aussehen werde, könne sie noch nicht im Detail skizzieren. Dazu könnten Erfahrungen aus indigenen Justizsystemen helfen. Diese aufzuwerten wäre das nächste Projekt.

6 Konklusion: Eliminiere die VerAnderung!

An einer Rekonstruktion von Foucaults Kritik des Gefängnisses habe ich gezeigt, dass der Staat ‚unordentliche Bevölkerungsgruppen' durch Arrest und Isolierung administriert, wobei Gefängnispolitik in einer Weise formuliert ist, die institutionalisierte Gewalt und rassifizierte Hierarchie erhält. Mit Hilfe von *Critical Race*, intersektionaler und indigener Gefängniskritik habe ich dargelegt, wie das Eliminieren der ‚Anderen' fester Bestandteil des Kerker-Kontinuums bleibt. Eine Verschränkung dieser Perspektiven öffnet eine Investigation in die historisch begründeten Rechtfertigungen und normativen Grundlegungen der Konstruktion der ‚Anderen' und Eigensinnigen, welche eine zentrale Rolle im Verständnis der Akzeptanz der Eliminierung durch Haft spielt. Sowohl dem Kerker-Kontinuum als auch der Administrierung Indigener im Siedlerkolonialismus ist das wesentliche Element der Eliminierung implizit enthalten. Indigenität als Achse der Diskriminierung bietet produktive Argumente für die kritische Gefängniswissenschaft, da sie durch die Vehemenz, mit der indigene Subjekte kontrolliert werden, einen klareren Blick auf das Vernichtende im Gefängnissystem erlaubt. Sie kann somit intersektionalen und *Critical-Race*-Ansätzen zu einer radikaleren Argumentation verhelfen. Diese Ansätze können erweitert werden, indem indigene Analysen als Ressource einer normativen Kritik am Strafsystem erschlossen werden. Indigene Kriti-

19 Internet: https://www.haymarketbooks.org/blogs/128-ruth-wilson-gilmore-on-covid-19-decarceration-and-abolition [Zugriff: 17.04.2020].

ker*innen der Gefängnisnation sehen die tieferliegenden Ursachen für Inhaftierung marginalisierter Gruppen: die Entmenschlichung der von der Norm Abweichenden sowie die weit über ihre primäre Zielgruppe hinausreichende Funktionalität der Norm selbst. Dies umzukehren erfordert, über die Ursachen von Kriminalität und Kriminalisierung aufzuklären: Armut, Deprivation, institutioneller Rassismus, fehlende Empathie für die ‚Anderen' sowie wachsende soziale Ungerechtigkeit. Der indigene Kontext zeigt auch klarer die materielle Interdependenz der Prekarität und des Ausschlusses der ‚Anderen' mit dem Wohlstand der Privilegierten – inklusive der Strafrechtler*innen und Geisteswissenschaftler*innen, die diese Debatte um Gefängnisabolitionismus dominieren.

Literatur

Aebi, Marcelo F./Tiago, Mélanie M. (2018): Prison Populations. Strasbourg: Space Council of Europe Annual Penal Statistics.

Ahmed, Sara (2014): Willful Subjects. Durham und London: Duke University Press.

Alexander, Michelle (2011): The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Color Blindness. New York: New Press.

Annamma, Subini Ancy (2018): The Pedagogy of Pathologization. Dis/abled Girls of Color in the School-prison Nexus. New York: Routledge.

Benders, Alison (2018): Reconstructing the Moral Claim of Racially Unjust Mass Incarceration. In: Brigham, Erin/Connor, Kimberly Rae (Hrsg.): Today I Gave Myself Permission to Dream. Race and Incarceration in America. San Francisco, CA: University of San Francisco Press, S. 512–649.

BJS Bureau of Justice Statistics (2020): Mortality in State and Federal Prisons, 2001–2016. Statistical Tables. NCJ 251920.

Brazell, Melanie (Hrsg.) (2018): Was macht uns wirklich sicher? Ein Toolkit zu intersektionaler transformativer Gerechtigkeit jenseits von Gefängnis und Polizei. Münster: edition assemblage.

Butler, Judith (2009): Frames of War. When is Life Grievable? New York: Verso.

Christie, Nils (2009): Restorative Justice. Five Dangers Ahead. In: Knepper, Paul/Doak, Jonathan/Shapland, Johanna (Hrsg.): Urban Crime Prevention, Surveillance, and Restorative Justice. Effects of Social Technologies. Boca Raton: CRC Press, S. 195–203.

CIC The Correctional Investigator Canada (2017): Annual Report 2016–2017. Ottawa, ON: Office of the Correctional Investigator.

CIC The Correctional Investigator Canada (2018): Annual Report 2017–2018. Ottawa, ON: Office of the Correctional Investigator.

Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. Stanford Law Review 46, 6, S. 1241–1299.

Davis, Angela Y. (2003): Are Prisons Obsolete? New York: Seven Stories Press.

Deutscher Bundestag (2019): Drucksache 19/2872: Todesfälle in Haft, Polizeigewahrsam und Sicherungsverwahrung. Köln: Bundesanzeiger Verlag.

Dhillon, Jaskiran (2015): Indigenous Girls and the Violence of Settler Colonial Policing. In: Decolonizing. Indigeneity, Education & Society 4, 2, S. 1–31.

Dübgen, Franziska (2017): Strafe als Herrschaftsmechanismus. Zum Gefängnis als Ort der Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse. In: Kritische Justiz 50, 2, S. 141–152.

Ehrmann, Jeanette/Thompson, Vanessa E. (2019): Abolitionistische Demokratie: Intersektionale Konzepte und Praktiken der Strafkritik. In: Malzahn, Rehzi (Hrsg.): Strafe und Gefängnis: Theorie, Kritik, Alternativen. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Feest, Johannes/Lesting, Wolfgang/Selling, Peter (1997): Totale Institution und Rechtsschutz. Eine Untersuchung zum Rechtsschutz im Strafvollzug. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Foucault, Michel (1999): Vorlesung vom 17. März 1976. In: ders.: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 282–311.

Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1991 [1975]): Discipline and Punish. The Birth of the Prison. London: Penguin Books.

Galli, Thomas (2020): Weggesperrt. Warum Gefängnisse niemandem nützen. Hamburg: Körber Stiftung.

Guenther, Lisa (2013): Solitary Confinement. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HRC Human Rights Council (2020): Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment. Report of the Special Rapporteur. A/HRC/43/49. Geneva: HRC.

John, Sonja (2014): Idle No More. Indigene Aktivistinnen und Feminismen. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 1/2014, S. 89–102.

John, Sonja (2020): Elimination of the ‚Other.' Incarceration as Genocidal Practice. In: Zeitschrift für Kanada-Studien 40, S. 58–73.

Liszt, Franz von (1970): Das Verbrechen als sozial-pathologische Erscheinung. In: ders.: Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge II (1892–1904). Berlin: de Gruyter.

Loick, Daniel (2012): Strafe muss nicht sein. Zur Kritik des Strafrechts auf nationaler und internationaler Ebene. In: Zeitschrift für Menschenrechte 2012: 1, S. 30–43.

Maelicke, Bernd (2019): Das Knast-Dilemma. Wegsperren oder resozialisieren? Eine Streitschrift. Frankfurt/Main: Nomen Verlag.

Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.

Monture-Angus, Patricia (2011): The Need for Radical Change in the Canadian Criminal Justice System: Applying a Human Rights Framework. In: Long, David/Dickason, Olive Patricia (Hrsg.): Visions of the Heart. Canadian Aboriginal Issues. Don Mills, ON: Oxford University Press, S. 238–257.

Monture-Angus, Patricia (2000): Aboriginal Women and Correctional Practice: Reflections on the Task Force on Federally Sentenced Women. In: Hannah-Moffat, Kelly/Shaw, Margaret (Hrsg.): An Ideal Prison? Critical Essays on Women's Imprisonment in Canada. Halifax, NS: Fernwood Publishing, S. 52–60.

Nichols, Robert (2014): The Colonialism of Incarceration. Radical Philosophy Review 17, 2, S. 435–455. DOI: 10.5840/radphilrev201491622
Parnass, Peggy (1992): Prozesse. Reinbek: Rowohlt.
Pilgram, Arno/Steinert, Heinz (1981): Plädoyer für bessere Gründe für die Abschaffung der Gefängnisse und für Besseres als die Abschaffung der Gefängnisse. In: Ortner, Helmut (Hrsg.): Freiheit statt Strafe. Plädoyers für die Abschaffung der Gefängnisse. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 133–154.
Pfaff, John F. (2017): Locked In. The True Causes of Mass Incarceration and How to Achieve Real Reform. New York: Basic Books.
Pöhl, Friedrich (2018): Das Problem des Anderen am Beispiel des Kannibalismus- und Rassendiskurses von der Antike bis in die Neuzeit. (Dissertation) Universität Innsbruck.
Razack, Sherene H. (2015): Dying from Improvement. Inquest and Inquiries into Indigenous Deaths in Custody. Toronto: University Press.
Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen: Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript.
Richie, Beth E. (2012): Arrested Justice. Black Women, Violence, and America's Prison Nation. New York: New York University Press.
Ross, Luana (1998): Inventing the Savage. The Social Construction of Native American Criminality. Austin: University of Texas Press.
Schulz, Jens/Weßels, Oliver (2015): Die rechtswissenschaftliche Sicht: Strafrecht, Disziplinarrecht, Haftung. In: Bennefeld-Kersten, Katharina/Lohner, Johannes/Pecher, Willi (Hrsg.): Frei Tod? Selbst Mord? Bilanz Suizid? Wenn Gefangene sich das Leben nehmen. Lengerich: Pabst, S. 89–101.
Schulz, Jan-Hendrik (2019): Unbeugsam hinter Gittern. Die Hungerstreiks der RAF nach dem Deutschen Herbst. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Simpson, Audra (2014): Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States. Durham and London: Duke University Press.
Simpson, Audra (2016): The State is a Man. Theresa Spence, Loretta Saunders and the Gender of Settler Sovereignty. In: Theory & Event 19, 4. https://muse.jhu.edu/article/633280 [Zugriff: 14.03.2020].
Simpson, Audra (2018): Sovereignty, Sympathy, and Indigeneity. In: McGranaghan/Carole Anne/Collins, John (Hrsg.): Ethnographies of U.S. Empire. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9781478002086.
Tait, Patricia L. (2007): Systems of Conflict Resolution within First Nations Communities. Honouring the Elders, Honouring the Knowledge. Ottawa, ON: National Centre for First Nations Governance.
TRC Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015): Honouring the Truth, Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Ottawa, ON: Truth and Reconciliation Commission of Canada.
Wacquant, Loïc (2002): From Slavery to Mass Incarceration: Rethinking the 'Race Question' in the US. New Left Review 13, S. 41–60.
Wetz, Franz Josef (2015): Der Güter höchstes ist das Leben: Freitod, Menschenwürde und Selbstachtung. In: Bennefeld-Kersten, Katharina/Lohner, Johannes/Pecher, Willi (Hrsg.): Frei Tod? Selbst Mord? Bilanz Suizid? Wenn Gefangene sich das Leben nehmen. Lengerich: Pabst, S. 69–80.

Wilkins, David E. (2002): American Indian Politics and the American Political System. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
Wilson Gilmore, Ruth (2007): Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Wilson Gilmore, Ruth (2009): Race Prisons and War: Scenes from the History of US Violence. In: Socialist Register 45, S. 73–87.
Wilson Gilmore, Ruth (2021): Change Everything. Racial Capitalism and the Case for Abolition. Chicago: Haymarket Books (in print).
Wolfe, Patrick (2006): Settler Colonialism and the Elimination of the Native. In: Journal of Genocide Research 8, 4, S. 387–409.
Zimring, Franklin (2017): When Police Kill. Boston: Harvard University Press.

Intersektionale Ungleichheiten: Die Ökonomisierung des deutschen Wohlfahrtsstaates und seine Folgen

Monika Götsch und Katrin Menke

1 Soziale Ungleichheiten und die Ökonomisierung von Wohlfahrtsstaaten

Wohlfahrtsstaaten stehen in einem ambivalenten Verhältnis zu sozialen Ungleichheiten. Einerseits gelten sie als Voraussetzung für die Gewährung spezifischer Rechte. So ist nach Thomas Marshall (1950: 46f.) soziale Staatsbürger*innenschaft erst mit der Gewährung ziviler, politischer und *sozialer* Rechte erreicht. Kapitalistischen Staaten „westlicher" Prägung wird somit eine Verantwortung für die soziale Wohlfahrt ihrer Bevölkerung zugeschrieben. Wohlfahrtsstaaten sollen soziale Ungleichheiten, ursprünglich solche zwischen sozialen Klassen, durch die Gewährung sozialer Rechte entschärfen. Andererseits erschaffen Wohlfahrtsstaaten ein eigenes System sozialer Stratifizierung, indem sie u.a. Klassenkämpfe in nationalstaatlich eingebettete Statusunterschiede überführen – nicht zuletzt, um dem Markt bedarfsgerecht Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen und Konkurrenzen aufrecht zu erhalten (vgl. Esping-Andersen 1990: 55).

Stellten die ersten vergleichenden Analysen von Wohlfahrtsstaaten durch ihren Fokus auf die De-Kommodifizierung von Erwerbstätigen qua wohlfahrtsstaatliche Politiken noch implizit auf männliche Lebenskonzepte ab, machte die feministische Wohlfahrtsstaatenforschung spätestens seit Anfang der 1990er Jahre auf die damit einhergehenden geschlechtsspezifischen Auslassungen aufmerksam (vgl. Orloff 1993; Knijn/Kremer 1997; Lewis 1992; 1997). Ausgeblendet wurde u.a. die Orientierung sozialer Sicherungssysteme auf Erwerbsarbeit sowie der Fokus auf männliche Familienernährer, die auf Grundlage eines ‚Normalarbeitsverhältnisses' – einer sozialversicherungspflichtigen unbefristeten Vollzeitbeschäftigung – Ehefrau und Kinder finanziell und sozial absicherten. Dies wirkt bis heute nach. Frauen verfügen noch immer nicht über den gleichen Zugang zu zivilen, politischen und sozialen Rechten im Wohlfahrtsstaat sowie zum Erwerbsarbeitsmarkt und leisten gleichzeitig den Großteil der un- oder unterbezahlten Sorgearbeit. Ihre soziale Sicherung – häufig über den Familien- oder Ehestatus abgeleitet – fällt geringer aus. Entsprechende Ausschlüsse von Frauen waren und werden immer

noch sozialpolitisch gesteuert, trotz steigender Frauenerwerbstätigkeit beispielsweise durch das Ehegattensplitting[1] und das einkommensabhängige Elterngeld in Deutschland (Menke/Klammer 2017). Eine feministisch inspirierte vergleichende Wohlfahrtsstaatenforschung unterscheidet Wohlfahrtsstaaten insofern entlang des Dreiecks von Staat, Markt und Familie (Orloff 1993) oder betont das je nach Wohlfahrtsstaat unterschiedlich stark ausgebildete Leitbild des heterosexuellen männlichen Familienernährers (Lewis 1992).[2]

Wohlfahrtsstaaten basieren auf einer internationalen, globalisierten Arbeitsteilung (Castro Varela 2006). Nicht nur die Frage des Geschlechts und der unbezahlten Sorgearbeit spielt eine Rolle für die Frage der (De-)Kommodifizierung und des Zugangs zu sozialen Rechten im Wohlfahrtsstaat, sondern auch das Zusammenspiel aus Nationalität, Rasse[3] und Staatsbürger*innenschaft (vgl. Williams 1995: 130f.). So wurden und werden Frauen mit zugeschriebenem Migrationsstatus schon immer primär als Arbeitskräfte wahrgenommen, konstatierte Evelyn Nakano Glenn bereits 1985. Nach Gøsta Esping-Andersen und in Anlehnung an Marshall (1950) beruht jeder Wohlfahrtsstaat auf dem Prinzip des „social citizenship" (Esping-Andersen 1990: 21), welches allein den Staatsbürger*innen uneingeschränkte zivile, politische und soziale Rechte wie Pflichten ebenso zusichert wie ein Mindestmaß an sozialer Absicherung. Für Deutschland hat in diesem Zusammenhang vor allem das Europäische Grenzregime Bedeutung erlangt, indem ein politisch konstruierter, kapitalistischer Binnenmarkt etabliert wurde, der nach außen eine selektive, mehrstufige und rassistische, sexistische und klassistische Mobilitätsordnung darstellen würde (Hess et al. 2017: 6). Vermittelt über den zugeschriebenen Migrationsstatus finden Grenzziehungsprozesse statt, die In- und Exklusion im Wohlfahrtsstaat beeinflussen (vgl. Lutz 2007).

Esping-Andersen (1990: 26) betrachtete Wohlfahrtsstaaten erstmalig als *Regime*, die wohlfahrtsstaatliche Leitbilder und Prinzipien, institutionelle Ar-

1 Das Ehegattensplitting ermöglicht die Zusammenveranlagung der Einkünfte von Ehepaaren (vgl. BMFSFJ 2011: 59).

2 Vor dem Hintergrund feministischer Kritik erweiterte Esping-Andersen seine international vergleichende Typologie von Wohlfahrtsstaaten um die Unterscheidung zwischen familialistischen und de-familialisierenden Wohlfahrtsregimen (Esping-Andersen 1999: 51).

3 Wir verwenden nachfolgend den Begriff Rasse, nicht ohne auf den anhaltenden Diskurs im deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskurs darüber zu verweisen (vgl. für einen Überblick Mauer 2018: 73). Wir verstehen Rasse als Sammelbegriff für verschiedene Prozesse der Rassifizierungen und Kulturalisierungen, zu denen rassifizierende und ethnisierende Selbst- und Fremdkonstruktionen sowie Rassismus im Alltag ebenso zählen wie nationalstaatliche Grenzziehungsprozesse (vgl. Scherschel 2010; Cornell/Hartman 2010). Rassifizierungen sind meist mit sogenannten Otheringprozessen seitens der hegemonialen *w*eißen Mehrheitsgesellschaft verbunden (vgl. Winker/Degele 2009: 47). Die Konstruktion des ‚Anderen' stützt zugleich die prekären Zugangsmöglichkeiten zum Erwerbsarbeitsmarkt für Menschen etwa ohne deutsche Staatsbürger*innenschaft, was schlechtbezahlte Tätigkeiten von Migrant*innen als Haushaltshilfen, Pflegekräfte und Bauarbeiter*innen legitimiert.

rangements zwischen (National)Staat, Markt und Familie sowie die gesellschaftlichen Kräfte- und Ungleichheitsverhältnisse ebenso umfassen wie die Rolle sozialer Akteur*innen. Konkret bedeutet dies, dass Wohlfahrtsstaaten im Rahmen des Zugangs zu bzw. der Verwehrung von sozialen Rechten strukturelle Ein- und Ausschlüsse von Individuen organisieren, Identitäten (nicht) anerkennen und darüber hinaus im Rahmen etablierter wohlfahrtsstaatlicher Leitbilder symbolische Repräsentationen schaffen (vgl. Lister et al. 2007; Williams 1995). Wohlfahrtsstaatlich gestützt und positiv sanktioniert sind etwa anerkannte Identitäten wie die der weiblichen Zuverdienerin oder der zugewanderten Fachkraft, zu den häufig unerwähnten wohlfahrtsstaatlichen Leitbildern zählt das der Heteronormativität.

Der Regime-Begriff lässt sich auch für intersektionale Analysen nutzbar machen. Unter intersektionalen Analysen verstehen wir den expliziten Fokus auf den Zusammenhang von Wohlfahrtsstaat und sozialen Ungleichheiten und dies mit Blick auf die Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Ebenen und verschiedenen interdependenten sozialen Kategorien. Bisher existieren allerdings nur wenige ausgearbeitete Theoriebezüge zwischen intersektionalen Ansätzen und Wohlfahrtsstaatenforschung, die neben Gender und Klasse (vgl. Lister et al. 2007; Williams 1995) weitere Differenzkategorien wie Rasse und Körper berücksichtigen (vgl. Lutz/Amelina 2017; Winker/Degele 2009). Dass das Verhältnis zwischen Wohlfahrtsstaatlichkeit und intersektionalen Ungleichheiten bisher wenig untersucht wurde, ist überraschend, sind Wohlfahrtsstaaten doch eng verwoben mit Kapitalismus, Nationalstaatlichkeit und der Trennung sowie der geschlechtlichen Zuschreibung von Erwerbs- und Sorgearbeit.[4]

Deutschland hat sich entgegen der Typologie Esping-Andersens als konservativ-korporatistischer Wohlfahrtsstaat (Esping-Andersen 1990: 27) in den letzten zwanzig Jahren einer grundlegenden Transformation unterzogen.[5] In Deutschland verbindet sich mit dem Paradigmenwechsel von „welfare“ zu „workfare“ spätestens seit der Jahrtausendwende die Zentralsetzung von Erwerbsarbeit sowohl als normalisierte Form individueller Existenzsicherung als auch als Voraussetzung für gesellschaftliche Integration (vgl. Lessenich 2008). Stephan Lessenich (2012: 113) beschreibt den jüngsten Wandel deutscher Sozialpolitik als *Ökonomisierung*. Er unterscheidet zwei Dimensionen: *Erstens,* die Vermarktlichung im Sinne einer Öffnung der öffentlichen, kollektiven Wohlfahrtsproduktion für privatwirtschaftliche Akteur*innen (ebd.: 114) und *zweitens,* die Rekommodifizierung, also den Abbau von sozialpolitischen

4 Entsprechend gehen wir davon aus, dass die in Wohlfahrtsstaaten eingelassenen Erwerbsarbeits-, Migrations- und Geschlechterregimes, ebenso wie die ihnen eingeschriebenen intersektionalen Ungleichheiten, in jedem Staat spezifisch ausgestaltet sind.

5 Zur Kritik an Esping-Andersens Typologie zählt u.a., dass sie Wandel innerhalb von Wohlfahrtsstaaten nicht systematisch berücksichtigt (vgl. Lessenich 2005; Auth 2010). So verharrt die Einordnung der Wohlfahrtsstaaten auf Analysen des Jahres 1990 und Inkohärenzen und Inkonsistenzen innerhalb von Wohlfahrtsstaaten geraten erst gar nicht in den Blick.

Schutzmaßnahmen gegen Einkommensausfälle im sozialen Sicherungssystem (Dekommodifizierung) (ebd.: 116) bei gleichzeitiger Aktivierung der Bürger*innen. Im Sinne des Adult Worker Models soll jede*r Erwerbsfähige auch (möglichst voll) erwerbstätig sein, unabhängig von seinen*ihren individuellen Fürsorgeverpflichtungen oder sozialen Positionierungen.

Die Folgen wohlfahrtsstaatlicher Ökonomisierung sind ambivalent: Gleichstellungsbemühungen bzw. -effekte zeigen sich beispielsweise zwischen den Geschlechtern im Hinblick auf die Aktivierung von Frauen und Müttern für den Arbeitsmarkt oder die rechtliche Anerkennung von Diversgeschlechtlichkeit und gleichgeschlechtlicher Lebensweisen. Gleichzeitig finden Ausdifferenzierungen sozialer Ungleichheiten entlang der Verwobenheit von Rasse, Klasse, Gender und Körper statt, die nur aus einer intersektionalen Perspektive sichtbar werden (vgl. Auth et al. 2010; Woltersdorf 2008).

2 Analytische und methodologische Implikationen der Verknüpfung von Intersektionalität und Wohlfahrtsstaatenforschung

Vor dem Hintergrund dieser Analysen lassen sich auch unsere Fragestellungen und methodologischen Herangehensweisen verstehen. Unseren beiden im Weiteren fokussierten Projekten ist gemeinsam, dass wir den deutschen Wohlfahrtsstaat als verwoben mit verschiedenen Herrschaftsverhältnissen – konkret: Klassismen, Rassismen, Heteronormativismen (und Bodyismen) (vgl. Winker/Degele 2009) – begreifen, die sich mit Cornelia Klinger und Gudrun-Axeli Knapp historisch und gesellschaftstheoretisch aus kapitalistisch, androzentristisch und nationalstaatlichen verfassten Gesellschaften herleiten lassen (Klinger/Knapp 2007[6]). Aus wohlfahrtsstaatlicher Perspektive lassen sich diese Herrschaftsverhältnisse theoretisch in je spezifisches Erwerbsarbeits-, Gender- und Migrationsregime sowie die neoliberale Normalisierung von Körperpraxen überführen (vgl. Menke 2019: 46f.; Discher und Götsch 2017). Durch die so institutionalisierten Herrschaftsverhältnisse erhalten die im Folgenden betrachteten Kategorien ihre Relevanz. Je nach Bedarf werden „soziale Positionierungen und Strukturierungen wie Geschlecht sowohl flexibilisiert als auch verfestigt“ (Götsch 2018: 68). Nach Gabriele Winker und Nina Degele (2009), die den Kapitalismus explizit vor die Klammer ihrer Betrachtungen

6 Anders als Winker/Degele betrachten Klinger/Knapp Bodyismus nicht als Herrschaftsverhältnis.

setzen[7], sei insbesondere der Zugang zum Arbeitsmarkt ungleichheitsgenerierend, da die Verwertung der Ware Arbeitskraft über die Verwobenheit spezifischer Strukturkategorien gelänge (Winker/Degele 2009: 38). Wir argumentieren jedoch, dass dies im Wesentlichen nicht nur über das kapitalistische Akkumulationsprinzip geschieht, sondern über die wohlfahrtsstaatlich regulierte Verwobenheit aus klassistischen, rassistischen und heteronormativen Herrschaftsverhältnissen. Konkret zeigen wir, dass der gegenwärtige Kontext dieser wohlfahrtsstaatlich regulierten Intersektionalität die Ökonomisierung der Familien- und Arbeitsmarktpolitik und die damit interdependent verbundenen ökonomisierten Handlungslogiken der Individuen sind.

Anschlussfähig an Winker und Degele (2009) ist unsere Argumentation, indem wir Intersektionalität nicht nur auf identitärer Ebene verorten, sondern zugleich auf struktureller (hier insbesondere sozialpolitischer) und symbolischer (Repräsentations-)Ebene analysieren. Gleichzeitig fokussieren wir mit Christine Riegel (2010) das dynamisch und dialektisch verwobene Zusammenwirken dieser Ebenen. Hierfür ziehen wir die sozial hergestellten Differenzkategorien Gender, Klasse, Rasse und Körper heran, die wir als wirkmächtige, miteinander verwobene Herrschaftsverhältnisse in Wohlfahrtsstaaten definieren und die sowohl normativ-symbolische wie identitäre Selbst- und Fremdpositionierungen interdependent bedingen.

Gemeinsam sind den beiden hier präsentierten Forschungsprojekten zudem die Definitionen der sozialen Kategorien. Unter ‚Klasse' verstehen wir in Anlehnung an Winker/Degele die Konstruktion von Subjekten als „eine Gruppe von Menschen […], denen ihre Stellung im Produktionsprozess gemeinsam ist" (Winker/Degele 2009: 43). Vor diesem Hintergrund verweist Klasse auf Vermarktungs(un)möglichkeiten der eigenen Arbeitskraft, für die einerseits die meritokratische Triade von Bildung, Beruf und Einkommen Relevanz hat und die andererseits an ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital im Sinne Pierre Bourdieus (1983) gekoppelt ist. Klassen verbindet dann nicht nur ihre Stellung im Produktionsprozess, sondern auch ein spezifischer Lebensstil. Soziale Ungleichheiten zwischen Klassen werden insbesondere qua eigenverantwortlicher, individueller Leistungen konstruiert und legitimiert, wodurch die Klassenzugehörigkeit weniger als Folge von Herrschaftsverhältnissen erscheint, sondern als das Ergebnis persönlicher Leistung oder persönlichen Versagens (auf dem Arbeitsmarkt) jedes*r Einzelnen. Entsprechend wird in beiden Forschungsprojekten die Kategorie ‚Klasse' bezüglich Bildungsstand und Position auf dem Erwerbsarbeitsmarkt operationalisiert. Im Forschungsprojekt zu Trans*Personen im Erwerbsarbeitskontext geschah dies induktiv: die Interviewten positionierten sich selbst bzw. von „den Anderen" abgrenzend als Facharbeiter*innen oder Akademiker*innen.

7 Zur Kritik an Winker/Degele siehe Mauer (2018: 66f.) sowie Kerner (2011: 193f.).

Die Kategorie ‚Gender' wird in beiden Forschungsprojekten auf Geschlechterverhältnisse bezogen, die von einem heteronormativen Zweigeschlechterverständnis ausgeht und mit einer gesellschaftlichen Sphärentrennung in eine männlich konnotierte Produktions- und eine weiblich konnotierte Reproduktionssphäre verbunden ist. Daraus resultieren geschlechtsspezifisch segregierte Arbeitsmärkte sowie Lohndifferenzen zwischen Männern und Frauen, die für die Herausbildung, Dynamik und Entwicklung einer kapitalistischen, herrschaftsförmigen Ordnung Relevanz haben. Legitimiert wird diese sozial konstruierte Ordnung durch naturalisierende sowie biologistische Argumente, nach denen Frauen und Männer unterschiedlich „geschaffen" seien (vgl. Winker/Degele 2009: 44). Konstitutiv für die heteronormative Zweigeschlechterordnung ist nach Butler das Außen, d.h. jene Zonen, die „verworfene […] Wesen" (Butler 1997: 23) ohne (heteronormativen) Subjektstatus hervorbringen und damit die Grenzen des Heteronormativen definieren. Daran anschließend erscheint es uns notwendig neben den heteronormativen Implikationen auch die konstitutiven Ausschlüsse sowie ggf. Erosionen der Zweigeschlechtlichkeit mit in den Blick zu nehmen.

Schließlich thematisieren beide Projekte die Kategorie Rasse. Rasse steht im engen Zusammenhang mit der Nation bzw. Nationalität, welche auf dem Glauben an eine gemeinsame Kultur und Natur basiert und so einen naturalisierenden Grundstein für nationale Staatsbürgerschaft schafft. Dieser wiederum ermöglicht oder verunmöglicht den Zugang zu sozialen, familien- und arbeitsmarktpolitischen Rechten. Winker und Degele (2009) definieren im Weiteren:

> „Nicht zur Mehrheitsgesellschaft gehörige Menschen werden über eine andere Hautfarbe, Körperkonstitution, Ethnie, Religion oder Weltanschauungen rassifiziert und zu Anderen gemacht. […] Auch wenn sich rassistische Grenzziehungen an sehr unterschiedlichen Merkmalen festmachen, ist diesen doch gemeinsam, dass sie als Zentrum-Peripherie-Beziehungen und einer damit verbundenen Marginalisierung bestimmter Gruppen und Regionen zu verstehen sind" (Winker/Degele 2009: 47).

Rassifizierungen beruhen jedoch nicht ausschließlich auf Fremdzuschreibungen seitens der hegemonialen, weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft, sondern basieren analog zur Kategorie Geschlecht auch auf sozialen Selbstpositionierungen.

Mit der Kategorie Körper analysieren wir zunächst, dass und wie über (nicht-)beeinträchtigte, (nicht-)alte und (nicht-)gesunde Körper soziale Positionierungen hergestellt sowie Zugänge zum Erwerbsarbeitsmarkt nicht zuletzt über arbeitsmarktpolitische Regelungen (z.B. für Menschen mit Behinderung) ermöglicht bzw. verunmöglicht werden (Winker/Degele 2009: 39ff.). Der Körper fungiert im Erwerbsarbeitskontext als imaginierter Leistungsträger und steht im Fokus von (Selbst-)Optimierungsanforderungen bezüglich Inszenierung, Gesundheit und Fitness (Götsch 2018:75). Zugleich überschneiden sich

mit der Kategorie Körper Rasse und Geschlecht in besonderer Weise, da Körper rassifiziert und vergeschlechtlicht wahrgenommen werden.

Ausgangspunkt beider Forschungsprojekte sind narrative Interviews bezüglich der Erwerbsbiografie der interviewten Personen, im ersten Projekt mit erwerbstätigen Müttern und Vätern bzgl. Sorge- und Erwerbstätigkeit und im zweiten Projekt mit Trans*Personen. Die im Folgenden erwähnten Interviewpersonen wurden mit Anonymnamen bzw. Berufsbezeichnungen versehen.

Zentrale Fragestellung des Forschungsprojekts „Wahlfreiheit erwerbstätiger Mütter und Väter im transformierten deutschen Wohlfahrtsstaat aus intersektionaler Perspektive“[8] ist, wie erwerbstätige Mütter und Väter mit minderjährigen Kindern im Haushalt „Wahlfreiheit“ in spezifischen Entscheidungssituationen im Lebensverlauf retrospektiv erlebt haben und inwieweit diese von den intersektionalen Differenzkategorien bzw. Herrschaftsverhältnissen Klasse, Gender und Rasse ermöglicht oder verhindert wird (vgl. Menke 2019). „Wahlfreiheit“ bedeutet im Kontext des Projektes individuelle Handlungsmöglichkeiten in familialen und beruflichen Entscheidungssituationen bezüglich der Gestaltung, Verteilung und Organisation von Erwerbs- und Sorgearbeit. Phasen des Umbruchs und der Übergänge im Lebensverlauf der Elternteile standen vor diesem Hintergrund im Fokus.[9] Hierfür wurden 19 narrative Interviews im deutschen Krankenhaussektor mit heterosexuellen Müttern und Vätern mit und ohne Migrationsgeschichte in unterschiedlichen Beschäftigungspositionen (Ärzt*innen, Pflegekräfte, Reinigungspersonal) geführt. Methodologisch wurde die Grounded Theory (Glaser/Strauss 1967) mit einer Intersektionalitätsanalyse (Riegel 2010) verknüpft, um subjektive Handlungsorientierungen, Motivlagen, Bedingungen und Beurteilungen von Handlungsmöglichkeiten oder Handlungsalternativen in Entscheidungssituationen von erwerbstätigen Elternteilen aufzuzeigen.

8 Das Dissertationsprojekt von Katrin Menke wurde im Rahmen des hochschulartenübergreifenden Forschungsprogramms und Promotionskollegs „Leben im transformierten Sozialstaat (TransSoz)“ von 2013–2016 durch das Ministerium für Innovation, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalens gefördert.

9 Familienpolitisch hat der Begriff der elterlichen „Wahlfreiheit“ in Deutschland Tradition. Erstmalig 1976 im Zusammenhang mit der Forderung nach einem Erziehungsgeld erwähnt (vgl. Kolbe 2002: 192), trat er zuletzt im Kontext eines auf Bundesebene 2013 eingeführten und 2015 wieder abgeschafften Betreuungsgeldes in Erscheinung. Letztlich steht der Begriff dafür, dass Familienpolitik größere Entscheidungsspielräume schaffen und eine Vielzahl an Optionen für Eltern bereithalten soll, wenn es darum geht, Sorge- und Erwerbsarbeit im Lebensverlauf zu vereinbaren, zwischen den Elternteilen aufzuteilen sowie Kinderbetreuung in Form und Umfang bereitzustellen. International wird „Wahlfreiheit“ unter dem Schlagwort „choice“ diskutiert (vgl. Milner 2010; Saxonburg 2009).

Grundlegende Frage des Forschungsprojekts „Trans*Personen[10] im neoliberalen Sozialstaat“[11] ist, welche (neuen) Chancen und Risiken unterschiedliche Trans*Personen im Erwerbsarbeitskontext erfahren, seit Aktivierung, Eigenverantwortlichkeit und Flexibilisierung für die Sozial- und Arbeitsmarktpolitik paradigmatisch wurden. Arbeitsmarktpolitik zielt insbesondere auf Leistungsfähigkeit und Marktförmigkeit ab, womit soziale Kategorisierungen irrelevant erscheinen (Woltersdorff 2008). Zugleich intendiert die Arbeitsmarktpolitik die zweigeschlechtsspezifische Segregation der Erwerbsarbeit und stützt damit die vorherrschende Geschlechterordnung (BMFSFJ 2014; Funder/Sproll 2015: 50). Bezogen auf die widersprüchlichen arbeitsmarktpolitischen Ziele lässt sich fragen, inwieweit in diesem Spannungsfeld trans*geschlechtliche Lebensweisen ermöglicht bzw. verunmöglicht werden. Eruiert wurde dies bisher in neun erwerbsbiografischen Interviews mit Trans*Personen aus unterschiedlichen Berufs- und Arbeitsfeldern sowie vier Expert*inneninterviews mit einer* Mitarbeiter*in der Bundesagentur für Arbeit, einer* Gewerkschaftsfunktionär*in, eine*m Diversity-Manager* und eine*m Betriebsrat*. Ergänzt wurde dies durch eine Medienanalyse, die im Folgenden nicht zum Tragen kommt. Methodologisch wurde die Dokumentarische Methode (Bohnsack 2014) mit einer Intersektionalitätsanalyse (Riegel 2010; Winker/Degele 2009) verknüpft.

3 Wahlfreiheit erwerbstätiger Mütter und Väter im Kontext einer ökonomisierten Familienpolitik?

Die deutsche Familienpolitik[12] ist einem Paradigmenwechsel unterzogen worden, der exemplarisch für den Wandel des deutschen Wohlfahrtsstaates insge-

10 In Anlehnung an Julia Funk (2002) verwenden wir die Begriffe Trans*Person(en) sowie Trans*Geschlechtlichkeit und meinen damit „alle möglichen Formen der Trans-, Mehr- oder Zwischengeschlechtlichkeit“ (Funk 2002: 391). Damit wird auch auf den optionalen Widerstand von Trans*Geschlechtlichkeit gegenüber der Bipolarität von Geschlecht bzw. einer kohärenten lebenslang stabilen Geschlechtsidentität Bezug genommen. Mitnichten ist damit jedoch eine spezifische soziale Gruppe beschrieben.

11 Das Habilitationsprojekt „Trans*geschlechtliche Lebensweisen im neoliberalen Sozialstaat“ von Monika Götsch wurde im Rahmen des hochschulartenübergreifenden Forschungsprogramms und Promotionskollegs „Leben im transformierten Sozialstaat (TransSoz)“ 2013–2016 durch das Ministerium für Innovation, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gefördert.

12 Familienpolitik bezeichnet ein Politikfeld im Wohlfahrtsstaat, dessen Ziel es ist, das Zusammenleben in Familien im Lebensverlauf mit Hilfe von Zeit, Geld und Infrastruktur zu unterstützen (vgl. BMFSFJ 2006).

samt steht (vgl. auch Lessenich 2008: 97): Die Etablierung ökonomischer Begründungszusammenhänge zur Erreichung familienpolitischer Ziele wie die Steigerung der Frauenerwerbstätigkeit oder Erhöhung der Geburtenrate, die Verknüpfung von sozialen Rechten für Eltern mit individueller Erwerbstätigkeit wie beim Elterngeld[13] sowie das Zusammenspiel zwischen Privatwirtschaft und Familienpolitik lassen sich insgesamt als Ökonomisierung der Familienpolitik deuten, in deren Folge Eltern als *Wirtschaftssubjekte* adressiert werden, weniger als Sorgetragende (vgl. Menke 2016). Dieser Wandel geschieht nicht zufällig, sondern ist politisch forciert. Bei aller Ausrichtung am Adult-Worker-Modell bleibt die deutsche Familienpolitik angesichts konservativer Policy-Instrumente – etwa dem Ehegattensplitting – von Widersprüchen gekennzeichnet (vgl. BMFSFJ 2011; Auth et. al. 2010; Henninger 2019). Die familienpolitische Ökonomisierung mit den damit einhergehenden Inkonsistenzen und Inkohärenzen trifft Mütter und Väter unterschiedlich, wie das folgende empirische Material zeigt.

3.1 Großelterliche Verfügbarkeit bei der Kinderbetreuung

In den Interviews mit heterosexuellen Müttern und Vätern wurde deutlich, dass solidarische Praxis im Rahmen von Mehrgenerationenbeziehungen notwendig ist, um Erwerbs- und Sorgearbeit gleichzeitig nachkommen zu können. Im Sample spielt die Betreuung der Kinder durch Großeltern eine hervorgehobene Rolle, ein Beitrag unentgeltlicher Sorgearbeit, der in der Care-Debatte bislang (zu) wenig Aufmerksamkeit erfährt. Auffällig ist, dass insbesondere Großmütter nicht selten für eine ausbleibende solidarische Praxis im Rahmen der Paarbeziehungen – im Sinne der gegenseitigen, nicht notwendigerweise gleichverteilten Unterstützung bei Haus- und Sorgearbeit von Mann und Frau – einspringen, nämlich dann, wenn der Vater keinerlei Kinderbetreuung übernimmt und die Mutter somit trotz Erwerbstätigkeit alleinzuständig bleibt für die Kinderbetreuung. Das empirische Material zeigt aber auch, dass Großmütter in unterschiedlichem Maße für die Betreuung der Enkelkinder zur Verfügung stehen. Neben der Voraussetzung einer existenten Beziehung zwischen Eltern und Großeltern lassen sich auch intersektionale Ungleichheiten dafür anführen: Solidarische Praxis in Mehrgenerationenbeziehungen ist vor allem möglich, wenn die Großmütter selbst nicht (mehr) erwerbstätig und dennoch körperlich (einigermaßen) fit sind. Implizit setzt dies die Praxis einer autoch-

13 Seit 2007 gibt es in Deutschland ein einkommensabhängiges Elterngeld, welches mindestens 300 Euro und maximal 1.800 Euro monatlich beträgt. Für eine intersektionale Analyse dieses Instrumentes siehe Menke/Klammer 2017.

thon deutschen, mittelschichtsorientierten *„Normalfamilie“* in der Herkunftsfamilie der Eltern voraus, in der die Großmutter nicht oder nicht in relevantem Umfang erwerbstätig war bzw. ist und zu der auch eine spezifische zeitliche Abfolge im Lebensverlauf gehört. Die „Normalfamilie“ mit einem männlichen Familienernährer und einer maximal teilzeiterwerbstätigen Ehefrau traf jedoch weder in der Praxis noch als Leitbild für alle Mütter und Väter der Nachkriegszeit in Deutschland zu. Sowohl im Milieu migrantischer Gastarbeiter*innen als auch im autochthon-deutschen Arbeitermilieu war die Erwerbstätigkeit von Frauen bzw. Müttern eine notwendige Selbstverständlichkeit (vgl. Mattes 2005; Laslett/Brenner 1989). Gleiches gilt für Frauen und Mütter mit ostdeutscher Herkunft und sozialistischer Sozialisationserfahrungen (vgl. Klenner et al. 2012: 21). Mütter und Väter aus diesen Herkunftsfamilien können also nicht selbstverständlich auf eine solidarische Praxis der Großeltern setzen, um die eigenen Sorgeverpflichtungen mit Erwerbstätigkeit in Einklang zu bringen.[14] Falls doch Unterstützung gewährt wird, geht diese mit Einschränkungen im Hinblick auf die finanzielle oder soziale Absicherung der Großeltern einher, weil diese ihre eigene Erwerbstätigkeit reduzieren oder gar aufgeben müssen. So z.B. Frau Hotic:

> „Sie [die Oma, Anmerk. K.M.] hat auch angeboten, sie macht … sie gibt ihre Stelle [als Reinigungskraft] komplett auf, um uns zu helfen. Das war aber für mich irgendwo … sie gibt ihr Leben auf, nicht nur die Stelle.“

Eine weitere Voraussetzung für solidarische Praxis durch Großeltern, die in ihrer Verschränkung von Klasse und Rasse relevant wird: Großeltern müssen *geografisch* verfügbar sein. Mütter und Väter mit eigener Migrationserfahrung können vor diesem Hintergrund kaum auf Großeltern vor Ort setzen. Nicht selten werden dann transnationale Solidargemeinschaften aktiviert, die etwa die Vollzeitarbeit von ausländischen Pflegekräften (meist Müttern) in Deutschland ermöglichen.[15] Das Phänomen transnationaler Solidargemeinschaften, die nationalstaatlich grenzüberschreitend solidarische Praxis erbringen, wurde in der Literatur bereits unter den so genannten Care-Chains sowie unter Familienernährerinnen mit Migrationshintergrund in prekären Lebenslagen als alternativlose Bearbeitung von Sorgekonflikten verhandelt (vgl. Ehrenreich/Hochschild 2004; Amacker 2011: 413).

14 Gleiches gilt zwar auch für die Akademiker*innen im Sample, die vergleichsweise spät im Lebensverlauf Kinder bekommen und deren Eltern dann ggf. zu alt sind, um Kinderbetreuung zu übernehmen. Diese ersetzen die dann fehlende solidarische Praxis durch die Großeltern jedoch typischerweise über bezahlte Dienstleistungen im Privathaushalt, etwa über Au-Pairs oder Babysitter*innen.

15 Vor dem Hintergrund aktueller sozialstaatlicher Anwerbeprogramme (z.B. Triple Win) und neu abgeschlossener binationaler Abkommen (z.B. zwischen Deutschland und Mexiko) erhalten transnationale Solidargemeinschaften neue Aktualität.

3.2 Migration im Kontext widersprüchlicher Familien- und Gleichstellungspolitiken

Die deutsche Familienpolitik hat zwar einen Paradigmenwechsel durchlaufen, gleichzeitig existieren konservative familienpolitische Instrumente wie das Ehegattensplitting oder die beitragsfreie Mitversicherung von Ehepartner*innen in der Kranken- und Pflegeversicherung fort und führen zu ambivalenten Anreizen für Mütter und Väter, die in der Verschränkung von Rasse, Klasse und Gender ihre Wirkung entfalten. Im Material zeigt sich, dass hierdurch traditionale Geschlechterverhältnisse im Kontext der Migration (von Hochqualifizierten) durchaus befördert werden können. So konnte der von Polen nach Deutschland zugewanderte Arzt Herr Kowak zwar die gewünschte Facharztausbildung beginnen, seine Frau – eine in Polen studierte Juristin – ist seit der Migration nach Deutschland jedoch nicht mehr erwerbstätig. Dafür fehlen ihr einerseits Sprachkenntnisse, andererseits die Möglichkeiten, ihr Wissen über das polnische Rechtssystem in Deutschland angemessen zu verwerten. Zwischenzeitlich profitiert das Ehepaar u.a. vom Ehegattensplitting.[16] Statt der eigentlich von der Familienpolitik intendierten Aktivierung gerade hochqualifizierter Mütter sucht Frau Kowak jedoch einen anderen Zugang zum Arbeitsmarkt. Herr Kowak berichtet über seine Frau:

> „Sie hat auch Angst, weil die Sprache nicht so gut ist. Und von den Jobs, Minijob will sie auch nicht. Dafür hat sie auch nicht studiert. […] Als Jurist, okay, das hat sie schon vergessen, das wird nie möglich in Deutschland sein, aber am besten wäre so eine polnisch-deutsche Firma vielleicht, oder irgendwas Eigenes. Dann hat sie auch mit einer Freundin darüber nachgedacht, irgendwie was Eigenes […] Kindersachen-Laden oder so was."

Offensichtlich ist Frau Kowak bestrebt, entweder ihr migrationsspezifisches Kapital durch Nutzbarmachung ihrer Sprachkenntnisse aus dem Herkunftsland oder ihr geschlechtsspezifisches Potenzial als Mutter durch Eröffnung eines Kinderladens auf dem Arbeitsmarkt zu verwerten, nicht in erster Linie ihren formalen Bildungsabschluss als Juristin.

Auch im Falle der Migration fungiert Geschlecht vor dem Hintergrund der inkonsistenten Familienpolitik als eine Art ‚Normalisierungsgenerator': Familie Kowak kann einem geschlechtsspezifischen und sozialpolitisch geförderten Modell des männlichen Familienernährers folgen und so *einem* politischen Leitbild einer ‚Normalfamilie' im Ankunftsland gerecht werden, dem des männlichen Familienernährers. Diese Option steht jedoch nur Personen in heteronormativen Arrangements zur Verfügung. Durch die gewählte und im

16 Weil der Splittingvorteil umso höher ausfällt, je höher der Verdienstunterschied ist, profitieren Eheleute, bei denen eine*r ein hohes Einkommen und der/die andere kein bzw. ein niedriges Einkommen bezieht, stärker. Doppelterwerbstätige Eheleute im Niedrigeinkommensbereich werden so systematisch vom Splittingverfahren benachteiligt, weil ihr Einkommen nicht so breit streut.

deutschen Wohlfahrtsstaat für Gutverdiener*innen – insofern in Verschränkung mit Klasse – möglich gemachte Vereinbarkeitsstrategie gelingt es der Familie Kowak zudem, trotz Migration im Ankunftsland in der Mittelschicht zu verweilen. Diese Option bleibt zahlreichen anderen Migrant*innen verwehrt, insbesondere, wenn diese unabhängig ihrer formalen Bildungs- oder Berufsqualifikation nicht aus einem EU-Drittstaat entstammen.

4 Die Marktförmigkeit von Trans*Personen vor dem Hintergrund einer ökonomisierten Arbeitsmarktpolitik

Die deutsche Arbeitsmarktpolitik richtet sich zusehends nach einer ökonomisierten Logik aus. Darauf verweisen Maßnahmen wie der Ausbau der Leiharbeit und die Förderung von Minijobs sowie Teilzeitarbeit durch verringerte Sozialversicherungsbeiträge (Senghaas-Knobloch 2011: 27f.). Zugleich zeigt sich mit den Regelungen des Arbeitslosengeldes und der damit verbundenen Pflicht zu aktiver Arbeitssuche bzw. zur Aufnahme einer Erwerbsarbeit unabhängig von der eigenen beruflichen Qualifikation ein (indirekter) Zwang zur Erwerbstätigkeit (Schmid 2017). Alle Erwachsenen sind folglich aufgefordert, egal welcher Art von (prekärer) Erwerbsarbeit nachzugehen sowie ihre Beschäftigungsfähigkeit eigenverantwortlich zu aktivieren und zu optimieren (Lessenich 2008 und 2012; Bröckling et al. 2000).

Verbunden sind mit den ökonomisierten Veränderungen der Arbeitsmarktpolitik einerseits vielfältige ökonomische und soziale Risiken, Anforderungen wie Beschäftigungsfähigkeit und -wille sowie Eigenverantwortlichkeit. Andererseits beinhalten diese Reformen auch das Versprechen der freien Wahl von Lebensstil und Lebensweisen. Denn ausschlaggebend für Anerkennung und Teilhabe erscheinen die Leistungen des markförmigen Subjekts, nicht mehr soziale Positionierungen wie Gender, Rasse, Klasse, Körper oder sexuelle Orientierung (Pühl 2004; Woltersdorff 2008). Zugleich bleibt die Erwerbsarbeit vergeschlechtlicht und vergeschlechtlichend (Wetterer 2002), der Erwerbsarbeitsmarkt bleibt zweigeschlechtlich segregiert und hierarchisiert, auch weil „Gleichstellungspolitik als ‚leistungsfeindlich' und sogar diskriminierend delegitimiert wird" (Funder/Sproll 2015: 47).

Für die befragten Trans*Personen ist insbesondere das Outing am Arbeitsplatz eine biografische Zäsur, die es erfordert, sich in besonderer Weise mit der eigenen Marktförmigkeit und Passung im (heteronormativen) Erwerbsarbeitsmarktkontext auseinanderzusetzen (Götsch 2018). Sie sehen sich dabei

mit ambivalenten Anforderungen konfrontiert, sowohl ihre Leistung und Erwerbsfähigkeit wie auch ihre sozialen Positionierungen und ihre (Trans*)Geschlechtlichkeit legitimieren zu müssen oder zu können.

4.1 Die Beschäftigungsfähigkeit von Facharbeiter*innen und Akademiker*innen

In den biografischen Interviews positionieren sich die Interviewten selbst bezüglich ihrer Klassenzugehörigkeit als Akademiker*innen oder als Facharbeiter*innen. Die Akademiker*innen machen ihre nach dem Outing als unverändert erlebte Marktfähigkeit an der Klassenzugehörigkeit und dem entsprechenden Erwerbsarbeitskontext fest. Ihrer Ansicht nach ist die akademische Klasse gebildet, reflektiert und tolerant, so dass nicht heteronormative Lebensweisen einfach realisierbar scheinen, wie dies u.a. die Ingenieur*in Paula formuliert: „Die Akzeptanz ist da, ich hab da überhaupt keine Probleme. Ich bewege mich halt im akademischen Umfeld vom Feinsten." Im Weiteren grenzt sie sich dann von Facharbeiter*innen allgemein ab: „Also es gibt da schon einige, die echte berufliche Schwierigkeiten haben. Das hängt aber, glaube ich, ein bisschen mit dem Sozialstatus zusammen."

Die Marktfähigkeit der Akademiker*innen wird mit dem Reflektieren-Können von Differenzen verbunden, wie dies der* Sozialwissenschaftler* Johannes formuliert: „Dadurch, dass es eben auch im sozialwissenschaftlichen Bereich ist, […] haben die meisten zumindest irgendwie schon mal was von Gender gehört", während die Marktfähigkeit der Facharbeiter*innen mit dem Funktionieren-Müssen verknüpft wird. Dies illustriert die Erfahrung der Techniker*in Nadine, die in einem Kraftwerk arbeitet und die erste Reaktion ihres Vorgesetzten auf ihr Outing beschreibt: „Und dann sagte er am Schluss des Gesprächs: ‚Egal wie Sie hier arbeiten, Hauptsache Sie machen ihre Arbeit nach wie vor […] Alles andere ist mir scheißegal." Ausdrücklich wird hier die Relevanz der Beschäftigungs- und Leistungsfähigkeit hervorgehoben, während eine explizite Toleranz nicht-heteronormativer Geschlechtlichkeiten nicht mehr notwendig erscheint. Zugleich wird aber die geschlechtliche Uneindeutigkeit, die mit dem Outing zunächst einhergeht, für die interviewten Facharbeiter*innen zum Beschäftigungshindernis, wenn sie im Arbeitsumfeld zweigeschlechtlich diszipliniert werden (Discher/Götsch 2017). Das Funktionieren-Müssen als Spezifikum von Klasse wird dann mit Gender und Körper verknüpft. So versucht Melinda, die als Pförtner*in arbeitet, ihre Beschäftigungsfähigkeit zu erhalten, indem sie nach dem Outing die Toilette entsprechend ihrer Geschlechtsidentität benutzt. Von Kolleg*innen wird ihr daraufhin jedoch abgesprochen die Toiletten angemessen benutzen zu können: „Auf ein-

mal wurden die Gerüchte laut, auf der Damentoilette […] ist es immer so dreckig." Auch Nadine wird ein routinierter Arbeitsalltag im Kraftwerk verunmöglicht: Nach dem Outing und vor der geschlechtsangleichenden OP wird ihr untersagt, die Frauen- oder die Männerduschen zu benutzen. Melinda und Nadine versuchen, sich aktiv geschlechtsspezifisch angemessen zu verhalten, mit ihrem ‚anderen' Körper wird ihnen in Verschränkung von Klasse, Gender und Körper jedoch das marktförmige Funktionieren-Können abgesprochen. Für die Akademiker*innen hingegen erscheint ein heteronormativer und funktionierender Körper nicht relevant zu sein, solange Differenzen reflektiert und toleriert werden.

Während der biografischen Phase des Outings sehen sich die Facharbeiter*innen anders als die Akademiker*innen als Trans*Personen vor allem mit zweigeschlechtlichen Anforderungen in Bezug auf ihre ökonomisch verwertbaren Fähigkeiten konfrontiert. Sie müssen sich in ihrem vertrauten Erwerbsarbeitsumfeld mit plötzlichen, unvorhergesehenen geschlechtsspezifischen Ab- und Aufwertungen entsprechend ihrer ‚neuen' Geschlechtsidentität auseinandersetzen. So erzählt Svenja, eine IT-Assistent*in (Facharbeiter*in):

„Bei den anderen ist es mir nur aufgefallen, Männer und Frauen werden anders behandelt. Was ich vorher wusste und es hat keine zwei Wochen gedauert und ich habe es am eigenen Leib erfahren, wo ich nur gesagt habe, das kann doch eigentlich nicht so schnell gehen. Das war einfach, dass ich an einer Stelle mit Leuten in einem Gespräch, also einem Treffen war, einem Meeting, und es ging da um eine Thematik und ich habe dazu was beigetragen und ich musste es drei Mal sagen bis man mir ein Mal zugehört hat."

Für die geschlechtliche Selbstpositionierung als marktförmiges Subjekt wird für Trans*Personen im Erwerbsarbeitskontext nicht nur die Zweigeschlechtlichkeit als Orientierungsrahmen relevant, sondern vor allem die zweigeschlechtliche Eindeutigkeit. In der Folge sehen sie sich mit der Erwartung konfrontiert, sich geschlechtsspezifisch unauffällig zu verhalten. So macht die Mitarbeiterin* der Bundesagentur für Arbeit deutlich, dass die Arbeitssuche von Trans*Personen nur dann erfolgreich sein kann, wenn sich diese nicht „exzentrisch" verhalten und kleiden. Parallel dazu versichern die interviewten Trans*Personen gegenüber ihren Arbeitgeber*innen, dass sie keine „Paradiesvögel" seien, wie geschlechtlich uneindeutige bzw. „auffällige" Dragqueens aus dem Showbusiness.

4.2 Die Leistungsfähigkeit der (Geschlechts-)Körper

Obwohl die individuelle Selbstoptimierung im Sinne des unternehmerischen Selbst als Marktvorteil postuliert wird, gilt dies nur bedingt für Trans*Personen: Ihre selbstbestimmte Optimierung des (Geschlechts-)Körpers erscheint

im zweigeschlechtlich segregierten Erwerbsarbeitskontext außerhalb des Showbusiness vor allem heteronormativ verwertbar, d.h. sie können sich ausschließlich als zweigeschlechtlich vereindeutigte weibliche oder männliche Subjekte vermarkten. Nach dem Outing werden insbesondere die Facharbeiter*innen damit konfrontiert, dass ihre Beschäftigungsfähigkeit nur selten an ihren Leistungen, sondern insbesondere an ihren geschlechtlichen Körpern festgemacht wird (Discher/Götsch 2017). In der Folge werden nicht die heteronormativen Rahmenbedingungen kritisiert, sondern Flexibilität und heteronormatives Anpassungsvermögen eingefordert. So formuliert beispielsweise eine interviewte Mitarbeiter*in der Bundesagentur für Arbeit, dass Transfrauen*

> „häufig sehr, sehr männerdominierte Berufe gewählt [haben], die eigentlich sehr in dieses Männerbild passen. Und für die ist es dann natürlich auch noch mal umso wichtiger und schwieriger vielleicht auch, sich umzuorientieren in einen anderen Beruf, in einen anderen Bereich oder in diesem männerdominierten Beruf dann weiterzuleben."

In Arbeitsfeldern, in denen die eigene Körperkraft verwertbar gemacht werden muss, wird in Verschränkung von Körper, Klasse und Gender die Arbeitsfähigkeit und -leistung in Frage gestellt oder negiert. Und dies geschieht vornehmlich dort, wo Körperkraft mit einem eindeutig männlichen Erwerbsarbeitskörper gleichgesetzt wird, wie an Nadines Arbeitsplatz, dem Kraftwerk. Nach dem Outing sind ihre Kollegen davon überzeugt, dass sie die schweren körperlichen Tätigkeiten, die sie seit 30 Jahren an ihrem Arbeitsplatz verrichtet hat, nun plötzlich nicht mehr ausführen könnte: „Eine Frau kann doch nicht im Kraftwerk arbeiten, das ist doch klar. Schieber aufmachen, da muss man wirklich Kraft anwenden." Nadine irritiert in der Folge den normalisierten Zusammenhang von Körperkraft, Facharbeiter*innenklasse, Männlichkeit und Marktsubjekt. In besonderer Weise kommt hierbei die zweigeschlechtliche Segregation des Erwerbsarbeitsmarktes zum Tragen: ‚Männlich' dominierte Arbeitsbereiche werden durch ‚weibliche' Erwerbsarbeitskörper irritiert. Durch die Aberkennung von Leistungsfähigkeit und den vorgeblichen Schutz des nun als ‚weiblich' wahrgenommenen Körpers – wie dies u.a. der Betriebsrat* des Kraftwerkes hervorhebt, wird die geschlechtliche Eindeutigkeit der Körper wie die geschlechtliche Eindeutigkeit des Arbeitsbereiches wiederhergestellt: „Wenn es halt diese [geschlechtliche] Umwandlung gibt, ist es einfach: Es ist eine Frau und entsprechend hat sie nur noch Maximum 15 Kilo zu tragen". Ein als ‚männlich' geltender Arbeitsbereich ‚braucht' männlich-leistungsfähige Erwerbsarbeitskörper, weibliche Körper bleiben durch die ihnen unterstellte geringere Leistungsfähigkeit hier stets nur die Ausnahme. Dies erscheint zunächst den Erfahrungen von cis Frauen in männerdominierten Bereichen zu ähneln. Für Trans*Personen hat die Vergeschlechtlichung von Berufen und Tätigkeitsfeldern jedoch zugleich die Aberkennung ihrer bisherigen Leistungen und Fähigkeiten zur Folge. Die Leistungsfähigkeit wird demnach nicht

an den mehr oder weniger kräftigen Körpern, sondern an der Geschlechtszuordnung festgemacht.

5 Fazit

Wohlfahrtsstaaten sind eng verwoben mit intersektionalen sozialen Ungleichheiten, wie die empirischen Ergebnisse beider Forschungsprojekte aufgezeigt haben. Sie gestalten soziale Rechte, organisieren zeitgleich strukturelle Ein- und Ausschlüsse von Individuen, ermöglichen oder verunmöglichen spezifische Identitäten und erschaffen qua wohlfahrtsstaatlicher Leitbilder symbolische Repräsentationen. Dadurch entstehen auf all diesen Ebenen intersektionale Ungleichheiten, die es entlang konkreter Sozialpolitiken und damit einhergehenden Leitbildern zu analysieren gilt. Die Ökonomisierung wohlfahrtsstaatlicher Politiken geht mit Inkonsistenzen und Inkohärenzen entlang der interdependenten Kategorien Gender, Rasse, Klasse und Körper einher. Vor diesem Hintergrund haben wir spezifische intersektionale Ungleichheiten aufgezeigt.

In allen Interviews wird deutlich, dass sich intersektionale Strukturierungen und Positionierungen gerade in biografischen Übergängen, Brüchen und Meilensteinen zeigen – sei es im Hinblick auf die Organisation, Gestaltung und Verteilung von Sorge- und Erwerbsarbeit oder hinsichtlich der eigenen (nicht) heteronormativen Lebensweise. Die aufgeführten empirischen Befunde weisen darauf hin, dass eine Aktivierung zu Erwerbsarbeit sowie Wahlfreiheit im Hinblick auf die Verteilung von Erwerbs- und Sorgearbeit für Eltern und Trans*Personen ungleich verteilt bleibt. Dabei verlaufen die Grenzen jedoch nicht nur entlang von Geschlecht; die intersektionale soziale Positionierung von Eltern bleibt so z.B. für das Ausmaß der zur Verfügung stehenden Wahlfreiheiten relevant. So sind autochthon-deutsche Mütter und Väter einer mittelschichtsorientierten *„Normalfamilie“* in der Herkunftsfamilie besser in der Lage, auftretende Sorgekonflikte über die Inanspruchnahme von Solidargemeinschaften, insbesondere von Großmüttern, zu bearbeiten. Die Anerkennung im Erwerbsarbeitsmarkt ist für Eltern zunehmend relevant für die Inanspruchnahme bzw. Höhe von familienpolitischen Leistungen (Elterngeld) und schlägt sich auf die Möglichkeiten nieder, Erwerbs- und Sorgearbeit selbstbestimmt oder erzwungenermaßen miteinander zu kombinieren. Das Postulat der Anerkennung im Erwerbsarbeitsmarkt über Leistung bleibt freilich klassistisch, heteronormativ und sexistisch durchdrungen. Dies wird besonders an den empirischen Befunden zu Trans*Personen deutlich. Deren Anerkennung bzw. Abwertung bis hin zur Negierung von Leistung bleibt – wie bei den Müttern und Vätern – mit deren sozialer Positionierung verknüpft. Zwar bleiben die

akademisch gebildeten Trans*Personen offensichtlich auch nach ihrem Outing, dank ihrer Klassenzugehörigkeit, beinahe unverändert marktfähig und betonen ihre eigene Beschäftigungs- und Leistungsfähigkeit. Voraussetzung dafür ist bzw. bleibt jedoch eine zweigeschlechtliche Disziplinierung. Dazu gehört, die eigenen ökonomisch verwertbaren Fähigkeiten als zweigeschlechtlich konform, d.h. geschlechtsspezifisch ungleich, hin- bzw. anzunehmen. In den plötzlichen, unvorhergesehenen geschlechtsspezifischen Ab- und Aufwertungen von Leistungen – gerade auch entlang der Kategorie Körper – spiegelt sich entsprechend mehr bzw. weniger Wahlfreiheit wider. In den Äußerungen sowohl der Mütter und Väter als auch der Trans*Personen kommt es darüber hinaus zu Reproduktionen widersprüchlicher Bilder der eigenen Marktförmigkeit: diese erscheint am größten, wenn mensch der dominanten, d.h. weißen, geschlechtsspezifisch eindeutigen, arbeitsfähigen Gruppe zugehörig ist. Alternativ wird der Zwang zur eigenen Marktförmigkeit durch die wohlfahrtsstaatliche Anerkennung über spezifische Familien- und Geschlechterbilder – beispielsweise dem der Zuverdienerin – zumindest zeitweise relativiert. Im Spannungsfeld der Anerkennung auf dem Erwerbsarbeitsmarkt einerseits und durch den Wohlfahrtsstaat andererseits erscheint die eigene Wahlfreiheit – auch für die Subjekte selbst – als mehr oder weniger gegeben.

Unsere Ausführungen verweisen einerseits auf die Notwendigkeit wohlfahrtsstaatliche Rahmenbedingungen grundsätzlich in intersektionale Analysen einzubeziehen, da sie in vielfältiger Weise soziale Ungleichheiten reproduzieren. Andererseits neigt die Wohlfahrtsstaatenforschung dazu, Differenzkategorien zu homogenisieren und sollte mit Blick auf die ambivalenten Effekte von wohlfahrtsstaatlichen Regelungen sehr viel mehr einen intersektionalen Fokus einnehmen.

Literatur

Amacker, Michèle (2011): „Da haben wir wenig Spielraum“ – Familienernährerinnen in prekären Lebenslagen. In: WSI Mitteilungen, 8, S. 409–415.

Amelina, Anna/Lutz, Helma (2017): Gender, Migration, Transnationalisierung. Bielefeld: transcript.

Auth, Diana/Buchholz, Eva/Janczyk, Stefanie (2010): Selektive Emanzipation. Analysen zur Gleichstellungs- und Familienpolitik. Opladen: Barbara Budrich.

BMFSFJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) (2014): 2. Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in Deutschland. https://www.bmfsfj.de/blob/93150/370b717c3ddc5f7235b56e0a3d987bf1/2--atlas-zur-gleichstellung-in-deutschland-data.pdf [Zugriff: 13.12.2018].

BMFSFJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) (2011): Neue Wege – Gleiche Chancen. Expertisen zum Ersten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung. Wiesbaden: VS-Verlag.
BMFSFJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) (2006): Familien zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik. Siebter Familienbericht. https://bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/7--familienbericht/74010 [Zugriff: 10.11.2020].
Bohnsack, Ralf (2014): Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden. Opladen: Barbara Budrich.
Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2, S. 183–198.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–40.
Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Castro Varela, María do Mar (2006): Postkoloniale feministische Theorie und soziale Gerechtigkeit. In: Degener, Ursula/Rosenzweig, Beate (Hrsg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 97–114.
Cornell, Stephen/Hartman, Douglas (2010): Ethnizität und Rasse: Ein konstruktivistischer Ansatz. In: Müller, Marion/Zifonun, Dariuš (Hrsg.): Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 61–98.
Discher, Kerstin/Götsch, Monika (2017): Kapitalistisch verwertbare Körper. In: Soziale Passagen. Journal für Empirie und Theorie Sozialer Arbeit 9, 1, S. 82–95.
Ehrenreich, Barbara/Hochschild, Arlie Russel (2004): Global woman. Nannies, maids and sex workers in the new economy. New York NY: Holt.
Esping-Andersen, Gøsta (1999): Social foundations of postindustrial economies. Oxford: Oxford University Press.
Esping-Andersen, Gøsta (1990): The three worlds of welfare capitalism. Cambridge: Polity Press.
Funder, Maria/Sproll, Martina (2015): Gleichstellung als arbeitspolitisches Feld. Symbolische Gewalt und Leistungsregime. In: WSI Mitteilungen 1, S. 43–50.
Funk, Julia (2002): Transgender people. In: Kroll, Renate (Hrsg.): Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, S. 391.
Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (1967): The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research. New Brunswick: Aldine Transactions.
Glenn, Evelyn Nakano (1985): Racial Ethnic Women's Labor: The Intersection of Race, Gender and Class Oppression. In: Review of Radical Political Economics 17, S. 86–108.
Götsch, Monika (2018): Erwerbsbiografien von Trans*Personen – eine intersektionale Betrachtung. In: Dierckx, Heike/Wagner, Dominik/Jakob, Silke (Hrsg.): Intersektionalität und Biografie. Interdisziplinäre Zugänge zu Theorie, Methode und Forschung. Opladen: Barbara Budrich, S. 65–81.

Henninger, Annette (2019): Wohlfahrtsstaat: feministische Aspekte zu wohlfahrtsstaatlichen Politiken. In: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hrsg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 1271–1279.

Hess, Sabine/Kasparek, Bernd/Kron, Stefanie/Rodatz, Mathias/Schertl, Maria/Sontowski, Simon (2017): Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III. Berlin, Hamburg: Assoziation A.

Kerner, Ina (2011): Komplexitätsproduktion. Über Intersektionalität. In: Binder, Beate (Hrsg.): Travelling Gender Studies. Grenzüberschreitende Wissens- und Institutionentransfers. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 184–202.

Klenner, Christina/Menke, Katrin/Pfahl, Svenja (2012): Flexible Familienernährerinnen. Moderne Geschlechterarrangements oder prekäre Konstellationen? Opladen: Barbara Budrich.

Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Achsen der Ungleichheit - Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse"/Ethnizität. In: Cornelia Klinger/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hrsg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 19–41.

Knijn, Trudie/Kremer, Monique (1997): Gender and the Caring Dimension of Welfare States: Toward Inclusive Citizenship. In: Social Politics 4, S. 328–361.

Kolbe, Wiebke (2002): Elternschaft im Wohlfahrtsstaat. Schweden und die Bundesrepublik im Vergleich 1945–2000. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Laslett, Barbara/Brenner, Johanna (1989): Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives. In: Annual Review of Sociology 15, S. 381–404.

Lessenich, Stephan (2005): Revisited: Path Creation in the European Social Model. In: Social Policy and Society 4, S. 345.

Lessenich, Stephan (2008): Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus. Bielefeld: transcript.

Lessenich, Stephan (2012): Theorien des Sozialstaats zur Einführung. Hamburg: Junius.

Lewis, Jane (1992): Gender and Welfare Regimes: Further Thoughts. In: Social Politics 4, S. 160–177.

Lister, Ruth/Williams, Fiona/Anttonen, Anneli/Bussemaker, Jet/Gerhard, Ute/Heinen, Jacqueline/Johansson Stina/Leira Arnlaug (2007): Gendering citizenship in Western Europe. New challenges for citizenship research in a cross-national context. Bristol: Policy Press.

Lutz, Helma (2007): Die 24-Stunden-Polin – Eine intersektionale Analyse transnationaler Dienstleistungen. In: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hrsg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 210–234.

Marshall, Thomas Humphrey (1950): Citizenship and Social Class. Cambridge University: University Press.

Mattes, Monika (2005): „Gastarbeiterinnen" in der Bundesrepublik. Anwerbepolitik, Migration und Geschlecht in den 50er bis 70er Jahren, 48. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Mauer, Heike (2018): Intersektionalität und Gouvernementalität. Die Regierung von Prostitution in Luxemburg. Opladen: Barbara Budrich.

Menke, Katrin (2016): Eltern als „Wirtschaftssubjekte"? Die selektiven Folgen einer ökonomisierten Familienpolitik auf die Wahlfreiheit von Müttern und Vätern. In: Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 4, S. 42–58.

Menke, Katrin; Klammer, Ute (2017): Mehr Geschlechtergerechtigkeit – weniger soziale Gerechtigkeit? Familienpolitische Reformprozesse in Deutschland aus intersektionaler Perspektive. In: Sozialer Fortschritt 66, S. 213–228.

Menke, Katrin (2019): „Wahlfreiheit" erwerbstätiger Mütter und Väter? Zur Erwerbs- und Sorgearbeit aus intersektionaler Perspektive, Bielefeld: transcript.

Milner, Susan (2010): ‚Choice' and ‚flexibility' in reconciling work and family: towards a convergence in policy discourse on work and family in France and the UK. In: Policy and Politics 38, S. 3–21.

Orloff, Ann Shola (1993): Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States. In: American Sociological Review 58, S. 303–328.

Pühl, Katharina (2004): Neoliberale Paradoxien? Geschlechtsspezifische Veränderungen durch sozialpolitische Regulierungen als Herausforderung feministischer Theorie. In: Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien 22, S. 40–50.

Riegel, Christine (2010): Intersektionalität als transdisziplinäres Projekt: Methodologische Perspektiven für die Jugendforschung. In: Riegel, Christine/Scherr, Albert/Stauber, Barbara (Hrsg.): Transdisziplinäre Jugendforschung. Grundlagen und Forschungskonzepte. Wiesbaden: Springer VS, S. 65–89.

Saxonburg, Steven (2009): Freedom of Choice through Promotion of Gender Equality. In: Social Policy and Administration 43, S. 666–679.

Scherschel, Karin (2010): Dimensionen der Ungleichheit im nationalstaatlich stratifizierten sozialen Raum. In: Müller, Marion/Zifonun, Dariuš (Hrsg.): Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 237–256.

Schmid, Josef (2017): Der Arbeitsmarkt als Problem und Politikum. Entwicklungslinien und aktuelle Tendenzen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. http://www.bpb.de/apuz/250659/der-arbeitsmarkt-als-problem-und-politikum-entwicklungslinien-und-aktuelle-tendenzen [Zugriff: 13.12.2018].

Senghaas-Knobloch, Eva (2011): Arbeitskraft ist mehr als eine Ware. Arbeiten in der postfordistischen Arbeitsgesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2011, 15, S. 24–31.

Williams, Fiona (1995): Race/Ethnicity, Gender and Class in Welfare States: A framework for Comparative Analysis. In: Social Politics 2, S. 127–159.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: transcript.

Woltersdorff, Volker (2008): Queer und Hartz IV? Arbeit, Ökonomie, Sexualität und Geschlecht im Neoliberalismus. In: Degele, Nina (Hrsg.): Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 181–192.

Von Patient*innenzellen und Patient*innenzahlen: Intersektionale Perspektiven auf biomedizinische Forschung

Helene Gerhards

1 Die Kritik der Biomedizin und der Mehrwert intersektionaler Analysen

Ein empirisches Feld, welches aus einer dezidiert intersektionalen Perspektive noch verhältnismäßig wenig bearbeitet worden ist, ist die Biomedizin (Clarke et al. 2010: 31). Dies ist erstaunlich: Immerhin lässt sich zwischen intersektionalen Ansätzen und kritischen Biopolitikstudien, welche sich mit den epistemologischen und ontologischen Strukturen der Biomedizin als Wissens-, Macht-, und Subjektivierungspraxis beschäftigen (Lemke 2008; Wehling et al. 2007; Rose 2007), ein ähnliches Erkenntnisinteresse feststellen: der Zugriff auf das (somatische) Leben von Subjekten und den daraus resultierenden machtvollen, zuweilen repressiven Körperpolitiken. Eine Kombination der Zugänge ermöglicht, so mein Argument, eine gehaltvollere und systematischere Auseinandersetzung mit der Frage, inwiefern *spezifische* Macht- und Herrschaftsstrukturen in biomedizinischen Praktiken eingeschrieben sind. Denn ohne den genaueren Blick auf intersektionale Konstellationen biomedizinischer Praktiken bleibt deren Analyse an einem unspezifischen Subjekt orientiert, sie verharrt auf einer verallgemeinernden Ebene und büßt so an kritischem Potential ein. Produktiver ist stattdessen zu adressieren, dass biomedizinische Praktiken auf unterschiedlich sozial markierte Subjekte auf je besondere Weise einwirken.

Ich schlage also vor, die Konzeptualisierungen und Routinen der biomedizinischen Forschung als *spezifische, intersektional verfasste Biopolitiken* zu verstehen. Hierzu untersuche ich zunächst die Geschichte Henrietta Lacks' und

der weltbekannten Zelllinie HeLa, um in einem zweiten Analyseschritt die Berücksichtigung Schwarzer[1] Frauen in der Medikamentenentwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika in den Fokus zu nehmen. Somit kann ich aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive die institutionellen und forschungspolitischen Maßnahmen, die die (auch impliziten) Konsequenzen jener Macht- und Herrschaftskonstellationen adressieren, reflektieren sowie die intersektional-biopolitischen Strukturen der biomedizinischen Forschung als Politikum herausarbeiten. Dieser biopolitisch-intersektionale, politikwissenschaftliche Fokus ergänzt die Literaturlage zu feministischen und antirassistischen Kritiken der biomedizinischen Forschung, die bereits auf unterschiedliche Weise die Analysekategorien *race*[2], *sex/gender*[3] oder *class*[4] auf (bio-)medizinische Forschung angewendet haben.

2 Biomedizin, Biopolitik und Intersektionalität – der Forschungsstand

Biomedizin als Subdisziplin der Humanbiologie operiert an den Grenzen von Lebenswissenschaften und Medizin und sucht explizit nach klinischen Anwendungen lebenswissenschaftlicher Forschungsergebnisse (Strasser 2014). Kritische Biopolitikstudien der Biomedizin indes haben ein Verständnis von Biomedizin erarbeitet, welches vor allem ihre *gesellschaftliche* Bedeutung in den

1 Die Schreibweisen der Begriffe ‚Schwarz' und ‚Schwarze Frau(en)' in diesem Text folgen den Konventionen der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland und zeigen soziale Positioniertheiten sowie widerständige Selbstbezeichnungen von Menschen an (Eggers et al. 2005). Die Begriffe ‚Schwarz' und ‚Schwarze Frauen' entsprechen dem Bedeutungsgehalt von black (woma/en) im US-amerikanischen Raum am ehesten und werden in dieser Studie außerdem genutzt, um sozialwissenschaftliche Analysebegriffe auszuweisen. weiß meint die Situierung des konstruierten Herrschaftssubjekts in demselben gesellschaftlichen Kontext.

2 Ich behalte im Folgenden die englischen Bezeichnungen intersektionaler Kategorien aus dem US-amerikanischen Kontext bei. *Race* formiert dort einen sozialwissenschaftlichen Analysebegriff, wird für Selbstbeschreibungen eingesetzt und ist eine deskriptiv-soziostrukturelle Kategorie, die auch in empirischen Erhebungszusammenhängen genutzt wird (vgl. Knapp 2005: 73). Davon abweichende Typographien zeigen die Verwendung in biologistischen, rassifizierenden Diskursen an.

3 Die Kategorie *gender* erweitere ich um den Aspekt *sex*, da medizinische Forschungskontexte Geschlechtsmerkmalen („*sex*') Relevanz verleihen. So lässt sich die grundsätzliche Verklammerung der beiden Kategorien und Wirklichkeiten sowie das (bio-)medizinische Interesse an Körpermaterialitäten wie Gebärmüttern, Vulven, Vaginas, Chromosomen, Hormonen herausarbeiten (vgl. Villa 2019: 30f.).

4 *Class* umschreibt in den USA eine spezifische sozioökonomische Lage von Menschen, ohne z.B. einen marxistisch-klassentheoretischen Forschungsansatz zu implizieren (vgl. Knapp 2005: 71).

Fokus nimmt. Denn Biomedizin, so haben insbesondere Paul Rabinow (1996), Thomas Lemke (2008) und vor allem Nikolas Rose (2007) gezeigt, ist mehr als nur verwissenschaftlichte, forschungsorientierte Medizin. Sie argumentieren, dass im Rahmen biomedizinischer und biotechnologischer Forschung und verwandter wissenschaftlicher Gebiete wie der Genomforschung und der Reproduktionsmedizin die Vorstellung vom menschlichen Leben durch wissenschaftlich-technische Mittel neu konstruiert sowie das Leben selbst als fundamental veränder- und verbesserbar begriffen wird. Denn diese Wissenschaften ermöglichen durch ihre Wissensapparate und unter Zuhilfenahme immer feinerer molekular- und medizintechnologischer Instrumente die Definition, Neukategorisierung und den praktischen Zugriff auf das, was als ‚natürlich-biologisches‘ Leben vorgestellt wird. Normalität und Pathologie, Gesundheit und Krankheit, der Körper und das menschliche Sein – all diese Konzepte seien auf den Prüfstand gestellt. Damit wirkt Biomedizin als neues biopolitisches Medium, insofern sie Macht über das Leben und damit über menschliche Subjekte ausübt (vgl. Foucault 1977).

Dennoch leiden die hier angeführten kritischen Biopolitikstudien unter gewissen Blindstellen: Zum einen sind sie sozialtheoretisch unterbestimmt (vgl. auch Braun/Gerhards 2019), insofern sie die Erkenntnisse über die biomedizinischen Macht-Wissenskomplexe um das menschliche Leben und seiner Beforschungsstrategien nur vage in eine Analyse übergeordneter, historisch bedingter und sozial durchgesetzter Macht- und Herrschaftskonstellationen einbetten. Dabei ist jedoch gerade die Frage relevant, inwiefern welche Macht- und Herrschaftsmechanismen eine Rolle für die Realität in den biomedizinischen Laboren spielen und wie sie von dort aus wieder zurück in den gesellschaftlichen und politischen Raum hineinwirken. Zum anderen befassen sie sich zwar entweder mit der Bedeutung fundamentaler Konzepte wie dem ‚Leben an sich‘ und den mikroskopischen Techniken des Zugangs zum Leben und der Entwicklung einer Medizin, die auf das neue Verständnis der zellbiologischen und genetischen ‚Lebensmechanismen‘ ausgerichtet ist, sie beziehen jedoch eine wichtige Größe nicht bzw. nur unzureichend mit ein: die je unterschiedlichen Auswirkungen biomedizinischer Praktiken für *konkrete*, d.h. sozial positionierte Subjekte. Dies ist aber gerade auch aus einer gesellschaftstheoretischen und intersektionalen politikwissenschaftlichen Perspektive relevant und in Ansätzen bereits erarbeitet worden: Feministische Kritiken der Biomedizin haben sich etwa mit Problemen der Instrumentalisierung nicht geborenen Lebens für biomedizinische Forschungszwecke und dem damit im Zusammenhang stehenden Umgang mit dem weiblichen Körper auseinandergesetzt (Braun 2000). Angesichts der Entwicklung und Anwendung reproduktions- und humangenetischer Technologien beschäftigen sich feministische Biopolitikanalysen u.a. mit der praktischen Nivellierung der Dichotomie von Natur und Technik, mit der These von der biologischen Geschlechterdifferenz, mit den Auswirkungen neuer biotechnologischer Möglichkeiten auf sowohl

die Subjektivierung von Frauen als auch die Objektivierung ihrer Körper und entwickeln zudem bioethische und politikwissenschaftliche Positionen gegenüber Embryonen-, Stammzell-, und Genforschung, Keimbahneingriffe und Techniken wie der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (Graumann/ Schneider 2003). Während diese vornehmlich die Bedeutung der Kategorie Geschlecht (*sex/gender*) analysieren, nimmt ein anderer Forschungsstrang die Kategorie *race* in den Fokus und beleuchtet deren diskursive und forschungspraktische Verbindung mit der Genomik. So scheint *race* nach ihrer Tabuisierung infolge der menschenverachtenden eugenischen Praktiken der Nazis und der Politik der Segregation in den USA in der Vision gruppenspezifizierter und personalisierter Medizin derzeit ein ‚positives Revival' zu erleben (Abu El-Haj 2007). Es wird kritisch diskutiert, inwieweit der Einbezug von *race* zu einer besseren gesundheitlichen Versorgung bestimmter Bevölkerungsgruppen führt oder inwiefern die Verwendung dieser Kategorie Risiken der sozialen Wiedereinschreibung rassistischer Biologisierungen birgt (Reardon 2004; Sankar/Kahn 2005; Roberts 2008). *Class* wird in einigen Forschungsarbeiten (indirekt) thematisiert, indem etwa die (globale) ökonomische Relevanz biomedizinischer Forschungs- und Produktentwicklungstätigkeiten sowie die Kapitalisierung und Vermarktung des ‚Lebens an sich' – z.B. in Form von Genomabschnitten oder gentherapeutischen Angeboten – in den Blick rücken (Sunder Rajan 2006; Lettow 2015).

Während diese Forschungslinien *tendenziell* jeweils eine Kategorie als untersuchungsleitend setzen, zeigen Studien im Bereich des *health disparities research,* dass Aufmerksamkeit für die Bündelung multipler und sich verschränkender Benachteiligungslagen aufgebracht werden muss: Diese Arbeiten beschäftigen sich mit der Frage, weshalb zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechts, zwischen Angehörigen unterschiedlicher *races* bzw. Ethnizitäten und unterschiedlicher ökonomischer Statusgruppen Gefälle im Gesundheitsniveau herrschen und wie diesen Ungleichverteilungen (politisch) begegnet werden kann (López/Gadsden 2016).

Aus meiner Sicht ist es für eine intersektionale Analyse biomedizinischer Praktiken, die einerseits die lebensweltliche Bedeutung von Gesundheit für die betroffenen, sozial konkret situierten Subjekte ernstnimmt und andererseits im Sinne der kritischen Biopolitikstudien der Biomedizin mögliche Macht- und Herrschaftsformationen letzterer aufzeigen, wichtig, die oben erwähnten Kategorien der Analyse, *race*, *sex/gender* und *class*, als *miteinander verwoben* anzusehen und möglichst *systematisch* durchzugehen (vgl. Crenshaw 1989). So können die zusammenwirkenden Effekte der Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf den Körper und die Gesundheit einer konkreten gesellschaftlichen Gruppe (*body/health*)[5] beschreib- und diskutierbar werden: Inwiefern offenbaren und reproduzieren sich in biomedizinischen Forschungspraktiken entlang

5 Gabriele Winker und Nina Degele (2009: 49ff.) haben ‚Körper' als Strukturkategorie neben *race, class, gender* vorgeschlagen. Ich denke, dass *body/health* im Bereich der Biomedizin

race, *sex/gender* und *class* Machtfelder, die zu unterschiedlichen Zugriffen auf die Körper führen, und wie bestimmen diese die Verfasstheit der Körper und die Gesundheit Schwarzer Frauen? Und welche Maßnahmen wurden bisher ergriffen, um die Auswirkungen auf die Betroffenen ethisch sowie politisch zu thematisieren? Diese Fragestellung unterscheidet das hier vorgeschlagene Vorgehen von den erwähnten verdienstvollen Beiträgen der unterschiedlichen Forschungslinien.

3 Henrietta Lacks und HeLa

3.1 Die Geschichte der Henrietta Lacks

1951 begab sich eine Schwarze Frau namens Henrietta Lacks mit Vaginalblutungen und einem von ihr ertasteten Knoten in das Johns Hopkins Hospital in Baltimore. Die 31-Jährige hatte kurz zuvor ihr fünftes Kind entbunden und sollte nun auf eine mögliche Syphiliserkrankung untersucht werden. In der Gynäkologie wurde ein Tumor in ihrer Cervix diagnostiziert. Lacks wurde zunächst ambulant mit einer aggressiven Radium-Strahlentherapie behandelt, sie kehrte aber mehrmals in die Klinik zurück, wobei man ihr erneut Biopsate gesunden und erkrankten Gewebes entnahm. Experten auf dem Gebiet des Cervixkrebses interessierten sich dafür, ob das Karzinom nur auf der Oberfläche des Gebärmutterhalses oder invasiv war. Daher ließ man einem Zellbiologen diese Probe zukommen, der feststellte, dass die anonymisierte Probe namens HeLa, die aus den Krebszellen Lacks‘ stammten, anfing, sich ungewöhnlich zu verhalten: Die Zellen vermehrten sich rasant, anstatt abzusterben. Mit dieser Entdeckung hatte man die Grundlage für das zellbiologische Studium *in vitro* gelegt. Die biomedizinische Forschung nahm daraufhin Fahrt auf: Die herangezüchteten Zellen wurden an Forschende auf der ganzen Welt verschickt. HeLa ermöglichte es, Experimente durchzuführen, die am menschlichen Körper nicht hätten vollzogen werden können; HeLa wurde in den folgenden Jahren bestrahlt, mit Toxinen und Medikamenten pipettiert, und für die Entwicklung der Polio-Schluckimpfung verwendet – in den 1950er Jahren war die Kinderlähmung zu einem großen medizinischen Problem geworden.

nicht zuvorderst als Strukturkategorie, sondern als Ansatzpunkt biopolitischer Strategien und Praktiken gesehen werden muss. In der Analyse sollte folglich die Bemächtigung des Körpers und der Gesundheit über die Kreuzungen der drei intersektionalen Strukturkategorien gelesen werden. Hier braucht es aber noch mehr Forschung, die ihre Konzentration auf eine Methodisierung der Intersektionalitätsanalyse für den Bereich der Biomedizin legt, vgl. auch weiter unten.

Die HeLa-Zellen, die sich immer weiter reproduzierten und doch alle Eigenschaften einer ‚normalen' Zelle darboten, erwiesen sich als derart nützlich, dass die Nachfrage nach der ‚unsterblichen Zelllinie' nicht abriss. Es entwickelte sich eine heute milliardenschwere Industrie, die HeLa für Forschungszwecke vertreibt. HeLa-Zellen wurden ins Weltall geschossen, um das Verhalten menschlicher Zellen in der Schwerelosigkeit zu studieren. HeLa wurde geklont, ihr Genom wurde analysiert und mit ihrer Hilfe wurde das Brustkrebsmedikament Tamoxifen synthetisiert. Chemotherapie, In-vitro-Fertilisation, Vorsorge gegen Influenza – es gibt kaum einflussreiche biomedizinische Projekte, welche ohne ihre Verwendung ausgekommen wären. Mittlerweile hat sich die Zellkultivierung immens weiterentwickelt und es sind viele hunderte Zelllinien von unterschiedlichen Spender*innen verfügbar. Aber es war eben HeLa, die wichtige Durchbrüche für die zellbiologische und biomedizinische Forschung ermöglichte (Gold 1986; Lucey et al. 2009; Skloot 2010).

Diese Geschichte um HeLa liest sich als Erfolgsgeschichte im Kampf gegen menschliches Leid und Krankheit. Wie die aufmerksame Leser*in vielleicht bemerkt hat, verselbständigt sich die fast mythologisch gewordene Erzählung um die Zelllinie, während ein wesentlicher Teil unsichtbar bleibt: HeLa ist kein biomedizinisches goldenes Vlies, sondern stammt von einer konkreten Person – Henrietta Lacks starb an ihrer (heute weiß man: falsch diagnostizierten) Krebserkrankung.

3.2 HeLa intersektional gelesen

„Perhaps one day we will hear the story of Henrietta Lacks told from the perspective of an aware observer willing to examine fully, boldly, and honestly the way racism, sexism, and class exploitation together informed and shaped the true life story of Henrietta Lacks and her kin" (hooks 2013: 88).

3.2.1 Class – die Verquickung gesellschaftlicher Positionierungen mit ökonomischen Rationalitäten

Um die Implikationen der ersten Strukturkategorie, *class*, für die Gewinnung von HeLa einschätzen zu können, bedarf es einer Nachzeichnung der ökonomischen Umstände, unter denen Lacks zum Zeitpunkt der Entnahme ihrer Zellen lebte.

Das Johns Hopkins Hospital wurde 1889 als karitatives Krankenhaus gegründet. Bis in die 1950er hatte es sich als eines der wichtigsten medizinischen Forschungsstätten des Landes entwickelt und behandelte, anders als andere

Kliniken, in segregierten Stationen auch Schwarze, die sich die Arztrechnungen ansonsten nicht hätten leisten können. Patient*innen wurden stattdessen für Forschungszwecke eingesetzt: „Many scientists believed that since patients were treated for free in the public wards, it was fair to use them as research subjects as a form of payment“ (Skloot 2010: 36).

Am Fall Lacks werden zwei wesentliche Problematiken biomedizinischer Forschungspraxis offenkundig. Der erste Aspekt – die medizinisch-ethische Aufklärung – wurde erstmals von Henry K. Beecher (1966) skandalisiert: Menschliche Forschungsobjekte seien besonderen gesundheitlichen Risiken ausgesetzt. Deshalb müsse die medizinische Profession Menschen nicht nur darüber informieren, dass sie Teil einer klinischen Studie seien, sondern auch auf die damit verbundenen, potenziell negativen gesundheitlichen Auswirkungen verweisen. Bis Mitte des letzten Jahrhunderts war dies – insbesondere gegenüber Angehörigen nichtelitärer Klassen – keineswegs selbstverständlich und ist erst seit einigen Jahrzehnten eines der Mindestkriterien für verantwortungsvolle medizinische Forschung am Menschen (vgl. z.B. den Belmont Report (National Commission 1978)). Der zweite Aspekt berührt die Frage, ob Patient*innen für ihre Behandlung mit ihrem Körper als Forschungsressource bezahlen können sollten. In diesem Fall wäre die Weiterverwendung von Körperstoffen keine freiwillige Spende, die bedingungslos zum Wohle des wissenschaftlichen Fortschritts vernutzt werden kann. Indem der Körperstoff einen Warencharakter erlangt, erscheint die (indirekte) Inwertsetzung des Körpers (Kalender 2012) als ein spezifischer Kontext gesellschaftlicher Verflechtungen zwischen ökonomischen Interessen und biomedizinischer Forschung (Lettow 2015). Menschen, die nicht krankenversichert sind und sich keine aufwendigen Behandlungen leisten können, werden so unwissentlich Teil dieser bioökonomischen Rationalität. Dies ist historisch gesehen nicht neu. Michel Foucault zufolge mussten arme Menschen schon im 18. Jahrhundert für ihren und mit ihrem behandelten Körper zahlen:

> „Da die Krankheit nur Heilung finden kann, wenn die anderen mit ihrem Wissen, ihren materiellen Mitteln und ihrem Mitleid dazukommen, da die Krankheit also nur in der Gesellschaft geheilt werden kann, ist es recht, daß das Leiden der einen zu einer Erfahrung für die anderen wird, daß dem Schmerz die Kraft des Offenbarens verliehen wird […] Aufgrund dieser Reziprozität wird es für den Reichen nützlich, die Armen im Spital zu unterstützen: indem er für ihre Behandlung zahlt, zahlt er auch dafür, daß man die Krankheiten besser erkennt, von denen er selber befallen werden kann; aus dem Wohlwollen gegenüber dem Armen wird Erkenntnis, die dem Reichen dienen kann […] Das ist also der Vertrag, den Reichtum und Armut in der Organisation der klinischen Erfahrung eingehen“ (Foucault 1973: 100).

Die Allianz von Ökonomie und Krankenbehandlung ist Biopolitik *par excellence*: Die Macht über das Leben geht von Anfang an mit dem Kapitalismus eine enge Beziehung ein (Foucault 1977: 168). Auch Lacks' Fall ist in dieser Interpretationslinie ein eindrückliches Beispiel eines Ausbeutungs- oder zumindest Wertabschöpfungszusammenhangs im biomedizinischen Zeitalter,

denn er zeigt, wie ‚das Leben an sich' – der Körperstoff, der sich selbst am Leben erhält und in den Laboren am Leben erhalten wird – im für das ausgebeutete Subjekt unbewussten Tausch mit Behandlung kommodifiziert wird. Dieser Vorgang wurde auch durch Lacks' soziale Positionierung begünstigt.[6] Die Juristin Deleso A. Alford, die sich durch eine „critical race feminist lens" (2012: 227) mit dem Fall Lacks' beschäftigt hat, bewertet das Vorgehen der Ärzte als „unjust enrichment" (Alford 2012: 223): Die Ärzte eigneten sich den Körperstoff unrechtmäßig an, denn Lacks erteilte nur eine schriftliche Operationserlaubnis für einen Therapieversuch, nicht jedoch für einen Vorgang mit wissenschaftlicher Absicht. Damit verletzten die Ärzte ihre Handlungsgrenzen, die sie auch ohne den erst später ausformulierten medizinethischen Code der informierten Einwilligung hätten einhalten müssen. Weiterhin argumentiert sie, dass die Bereicherung an Lacks' Körperstoff durch Vervielfältigung und Handel eine weitere Dimension der Profitabilität erhalten habe: Auch, wenn letztlich nicht ermittelt werden könne, wie hoch ihr rechtmäßiger finanzieller Anteil wäre, seien Entschädigungsmaßnahmen (*restitution*) die richtige juristische Antwort auf das zugefügte Unrecht (Alford 2012: 228; vgl. auch Javitt 2010: 750). Außerdem müsste davon ausgegangen werden, dass die Hinterbliebenen den weiteren Forschungen an Lacks' Körperstoff nicht zugestimmt hätten, wären sie sich der Kommerzialisierungsinteressen der Ärzte und der Industrie bewusst gewesen (Alford 2012: 230). Die besondere Ironie wird an folgender Episode deutlich: Forscher*innen des Johns Hopkins Instituts wendeten sich 1973 an die Familie Lacks, um mit neuen Verfahren der Genanalyse herauszufinden, ob HeLa für mögliche Probenkontaminierungen in ihren Laboren verantwortlich sei; sie entnahmen Blutproben von einigen Familienmitgliedern, um einen genetischen Vergleich anstellen zu können (Rogers 1976), ohne sie jedoch über den wahren Grund für ihr Interesse an den Blutproben aufzuklären. Nur durch Zufall erfuhr die Familie 1975 auf einer Dinnerparty von der Existenz HeLas. Viele Mitglieder der Familie hatten sich indes nicht einmal eine Krankenversicherung leisten können (Faden 2010). Alford (2012: 233ff.) argumentiert, dass die im Sinne der *transformative justice* zu erwägenden Entschädigungsmaßnahmen[7] aus einer symbolischen Anerken-

6 Lacks war große Teile ihres Lebens eine arme Tabakfarmerin und hatte vermutlich nur wenige Jahre eine Schule besucht. Es kann also angenommen werden, dass sie kaum über medizinisches Wissen verfügte, das ihr erlaubt hätte, das ärztliche Vorgehen bei ihren Untersuchungen zu hinterfragen. Ebenfalls ungewiss ist allerdings, ob ohne explizite Aufklärung medizinische Laien mit einem ansonsten hohen Bildungsstand ahnen können, was mit entnommenen Gewebeproben passieren kann.

7 Aus politikwissenschaftlich-feministischer Perspektive kann kritisch angemerkt werden, dass die Jurist*innen respektive Bioethiker*innen Alford und Javitt hier ein besitzindividualistisches Verständnis des Körpers zugrunde legen, das Körper und Körperstoffe auf problematische Weise in eins setzt. Es gibt zwei Gründe für ihre Argumentation: Die Favorisierung

nung des historischen Unrechts (die Nichtbewahrung der körperlichen Integrität und die unerlaubte Enteignung und Inwertsetzung von Lacks‘ Zellen) durch die verantwortlichen Institutionen und einer finanziellen Kompensation der Familie, an der sich das Unrecht schließlich fortsetzte, bestehen müssten. Wie diese finanzielle Kompensation konkret aussehen soll, bleibt allerdings bisher unbeantwortet.

3.2.2 Sex/gender – der vergeschlechtlichte Körper in der (Bio-)Medizin

Frauen sind in der modernen Gesellschaft in besonderer Weise von medizinischer Autorität betroffen. Barbara Duden (1987) hat auf die historische Dimension einer weiblichen Erfahrung von Krankheit verwiesen. Während Patient*innen bis ins 18. Jahrhundert durch die Beschreibung ihres Leibesinneren die medizinischen Behandlungswege selbst vorgaben, ist der Körper dem heutigen klinischen Verständnis nach ein Objekt, welches durch den ärztlichen Blick (Foucault 1973) nach Kriterien des Normalen und Pathologischen betrachtet und therapiert wird. Im 20. Jahrhundert wandelte sich somit das Machtverhältnis zwischen Arzt und Patient*in zugunsten des Arztes. Die Dynamiken, die Duden (1987: 33) als Verschmelzung von „[a]ufgeklärte[m] Interesse, Verpflichtung zur Nächstenliebe und wissenschaftlich fundierte[r] Disziplin“ zu einem „‚Streben nach Gesundheit‘“ beschreibt, das die „‚private‘ Wirklichkeit unter der Haut“ in „eine öffentliche Angelegenheit“ transformiere, sind auch im Fall Lacks präsent: Die Ärzte hörten sich zwar ihre Klagen über Schmerzen an und versuchten sie zu therapieren. Den Krebsspezialisten galt Lacks jedoch vor allem als Objekt im Kontext ihrer Cervixtumor-Forschung, das für den wissenschaftlichen Fortschritt und die Lösung des gesamtgesellschaftlichen Problems, die Frauenheilkunde schonender weiterzuentwickeln, essentiell war. Der Grund für die Erforschung des Gebärmutterhalskrebses in den 1950er Jahren kann ebenfalls als biopolitische Intervention verstanden werden: Ziel waren alternative Behandlungsmöglichkeiten, um unnötige Hysterektomien an jungen, fertilen Frauen zu vermeiden (Löwy 2010: 56). Dies schien auch die Entnahme von Lacks’ Zellen zu legitimieren, die so nicht mehr allein aus kuratorischen Gründen geschah. Damit wurde Lacks‘ ‚abgetrennter‘ *sex* – mikroskopische Teile ihrer Gebärmutter – für die Bekämpfung fortpflanzungsgefährdender Erkrankungen produktiv gemacht.

eines Konzeptes des Körpers als Eigentum ist eine im liberalen Rechtsdenken tief verwurzelte Tradition. Die Identifizierung von Henrietta Lacks‘ Person mit ihrem Körperstoff ist außerdem aus meiner Sicht eine *Strategie* der Autor*innen, um die soziale Positioniertheit Henrietta Lacks‘ und der potenziellen Kläger*innen überhaupt in die rechtliche Auseinandersetzung diskursiv einbeziehen zu können.

Eine intersektionale Perspektive auf die biomedizinische Forschungspraxis zeigt also nicht unbedingt, dass Frauen etwa ‚von Natur aus' im medizinischen Kontext besonders vulnerabel, weil machtlos und unwissend sind (z.B. Levine 1986), sondern dass Frauen wegen ihres ‚pathologischen *sexes*' für Forschungsunternehmen instrumentalisiert wurden, wenn dies einem ‚höheren Zweck' der Bevölkerungsgesundheit diente. Dabei erleichterte Lacks' Status als Schwarze Patient*in in der Klinik das konkrete ärztliche Handeln sicherlich.

3.2.3 Race – rassifizierende Diskurse und gesundheitliche Disparitäten

Kursierten zunächst – mitbedingt durch die Geheimhaltung der Identität Lacks' – heroische Geschichten um eine junge Hausfrau ‚Helen L.', die der Medizin ihre Zellen zur Verfügung stellte, um Polio zu bekämpfen, entspannen sich im Fortgang auch rassistische wissenschaftliche und journalistische Diskurse um HeLa (Landecker 2000). Ab 1967 wurde diskutiert, dass HeLa andere Zelllinienproben kontaminiert und somit die Ergebnisse unzähliger Forschungsprojekte wertlos gemacht hatte. Man behauptete nun, HeLa weise ein bestimmtes Enzym auf, das so angeblich nur bei Schwarzen biologisch existiere. HeLa, deren Abstammung immer noch unbekannt war, müsse also folglich von einer ‚schwarzen Person' stammen. „Ein Tropfen" der ‚schwarzen Zelllinie', so entschlüsselt Landecker die Narrative, reichten aus, um alle ‚*weißen* Zelllinien' in den Laboren „zu überschwemmen" (Landecker 2000: 65, Übers. HG). Diese diskursiven Motive über die ‚Rassenvermischung' in den Petrischalen fügten sich in das politische Klima der Jim-Crow-Ära gut ein. Die Information, dass HeLa von einer Schwarzen Frau mit Verdacht auf eine sexuell übertragbare Krankheit entnommen wurde, provozierte außerdem einen Diskurs über ein mutmaßlich promiskuitives weibliches Sexualverhalten und eine vermeintliche ‚Verseuchung' Schwarzer Menschen, infolgedessen sich eine biomedizinische Theorie über HeLa als neue Spezies etablierte (Weasel 2004): HeLa sei nun nicht mehr der Spezies *homo* zuzuschlagen, sondern ein neues Bio-Objekt (Svalastog/Martinelli 2013), welches sich zurückentwickelt hätte und nun dem Reich der Mikroben angehörte (vgl. van Valen/Maiorana 1991). Hier stellt HeLa einen diskursiven Gegenstand dar, welcher rassistische Stereotype (‚degenerativ', ‚bazillenähnlich') über Schwarze Menschen transportiert.

Darüber hinaus sind auch die rassistischen Forschungspraktiken selbst Gegenstand von Kritik. Harriet A. Washington (2006) argumentiert, dass die Geschichte der *race segregation* in den USA auch als medizinische *race segregation* gelesen werden muss. In kolonialen Zeiten war es gängige Praxis, Schwarze Sklavinnen für medizinische Versuche zu missbrauchen und damit

der *weißen* Bevölkerung zu dienen. Diese Form der *medical apartheid* ist leicht kritisierbar, da sie eindeutig und auf schmerzverursachende Weise[8] das Recht auf körperliche Unversehrtheit verletzt. Wäre es allzu polemisch, Henrietta Lacks' Behandlung und die Entnahme ihres Gewebes mit diesen grausamen Versuchen gleichzusetzen, wenn doch nicht an ihrem Körper, sondern vor allem mit ihrem Körperstoff experimentiert wurde? Wenn man bell hooks folgt, dann muss Lacks' Schicksal als Folge der identischen Logik, die die Schwarzen Sklavinnen zu *guinea pigs* gemacht hatte, gelesen werden:

„[T]he many violations of black female bodies by medical experimentation has not ended. […] There is nothing sensational about the exploitation and violation of black female bodies; it is such a common occurrence that it does not shock" (hooks 2013: 89).

Allerdings lässt hooks offen, *warum* Lacks' Geschichte Aufschluss darüber geben könnte, inwiefern Schwarze Frauen auch gegenwärtig unter Ausbeutung und sozialer Ungleichheit im biomedizinischen Raum leiden. hooks macht hier also ein *same same but different-Argument*, das die unterschiedlichen Niveaus der Verletzungen körperlicher Integrität bewusst – und damit könnte man sagen, ahistorisch und empirisch unzulässig – einebnet. Washington (2006: 386) bemerkt hingegen, dass biomedizinische Forschungspraktiken heute zwar anders funktionieren, dass aber Schwarze US-Amerikaner*innen eher als *weiße* klinischer Forschung mit Misstrauen begegnen, da die Verletzungen durch medizinischen Missbrauch wie im Falle Tuskegee tief in das kollektive Bewusstsein Schwarzer Communities gesickert seien. Unterrepräsentierung Schwarzer Menschen in Medikamentenstudien sei eine Folge.[9] Eine andere Folge sei, dass sich Schwarze US-Amerikaner*innen der Begeisterung über die Heilsversprechungen der Stammzellforschung nicht anschlössen, da sie im Vergleich zur *weißen* Bevölkerung weniger von ihr profitierten (Washington 2006: 355, vgl. die Problematisierung über den *racial bias* bei der Aufnahme von Stammzelllinien in Biobanken bei Faden et al. 2003) – dabei hatte HeLa das nötige Wissen über Zellkultivierung auch der Stammzellforschung überhaupt erst zur Verfügung gestellt. Für die Schwarze Community sei es problematisch, dass sie von den Fortschritten der Biomedizin ausgeschlossen bleibe, obwohl deren Erfolg gerade auf HeLa – eben einem ‚Schwarzen Körperstoff' – fuße. Washington rekonstruiert die Zusammenhänge also differenzierter als hooks, sie macht allerdings ebenfalls ein durchaus provozierendes identitätspolitisches Argument, das vor allem dazu dienen soll, den Blick auf das Defizit der

8 Beispielsweise versuchte der Arzt James Marion Sims in den 1840er und -50er Jahren eine Behandlung gegen Blasen-Scheiden-Fistel zu entwickeln und vollzog dafür an mindestens sieben Schwarzen Sklavinnen äußerst schmerzvolle und beinahe tödliche Operationen (Savitt 1982; Ojanuga 1993). Auch die Tuskegee-Syphilis-Studie, bei der Schwarze Farmer absichtlich mit dem Erreger infiziert wurden, um den ‚natürlichen Verlauf' der Syphilis zu studieren, hat in diesem Zusammenhang traurige Bekanntheit erlangt (Reverby 2009).

9 Dieses Problem diskutiere ich im nächsten Analyseschritt genauer.

gesundheitlichen Versorgung Schwarzer Menschen heute zu lenken. Dieser Argumentationsrationalität werde ich weiter unten noch einmal nachgehen.

3.3 Der institutionell-politische Umgang mit HeLa

Nachdem die intersektionalen biopolitischen Konstellationen im Fall HeLa aufgeschlüsselt worden sind, bleibt zu fragen: Welche Wege des institutionell-politischen Umgangs wurden schließlich mit dem Konflikt um HeLa gefunden? Nachdem ein deutsches Forscher*innenteam 2013 das Genom und Transkriptom HeLas entschlüsselt und ohne Erlaubnis der Familie Lacks *open access* publiziert hatte, sollten die National Institutes of Health den Zugang der Wissenschaft zu den Codes sichern und zugleich die Privatsphäre der Nachkommen schützen, weil HeLa das Potential hat, genetische Informationen preiszugeben, die individuell zurechenbar auf ebenjene sind. Seitdem entscheidet ein Gremium aus Ärzt*innen, Wissenschaftler*innen, einer*m Bioethiker*in und Angehörigen der Lacks über die Freigabe der Genomsequenz an Forschende, die sich zu einem verantwortungsvollen Umgang mit ihr verpflichtet haben (Callaway 2013). Außerdem wurde auf Initiative der Wissenschaftsjournalistin Rebecca Skloot hin die Henrietta Lacks Foundation gegründet, die sich zum Ziel gesetzt hat, über HeLa aufzuklären und Stipendien an Mitglieder der Lacks-Familie zu vergeben.

Drei unterschiedliche Maßnahmen wurden als Reaktion auf die Geschichte HeLas etabliert: Aus *erinnerungspolitischer Sicht* hat sich die verantwortliche Institution des Johns Hopkins Hospitals zu Transparenz und der Anerkennung des Unrechts als Teil der eigenen Geschichte selbstverpflichtet (Johns Hopkins Medicine 2020). Aus *rechtspolitischer Sicht*, die der These der unrechten Bereicherung (vgl. Alford 2012) folgt, wurde bislang keine zufriedenstellende Maßnahme ergriffen, denn die Familienmitglieder haben weder durch die verantwortliche Institution noch durch die weitere biomedizinische Forschungsgemeinschaft finanzielle Kompensation erhalten. Aus *forschungspolitischer Sicht* wurde ein Governance-Instrument entwickelt, das die Nachkommen Lacks‘ in weitere Entscheidungsprozesse, die das Schicksal HeLas und ihre eigene genetische Identität betreffen, einbinden soll; darüber hinaus soll im Bereich der *biospecimen policy* die informierte Zustimmung von Spender*innen auf die Bereiche der Weiterverwendung, Kommerzialisierung und Identifizierung des Forschungsmaterials ausgeweitet werden (vgl. Beskow 2016). Der Konflikt um HeLa hat also dazu beigetragen, Forschungsrichtlinien normativ sowie qualitativ zu verbessern. Aus *kritisch-biopolitischer, intersektionaler Sicht* kann zusätzlich darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Maßnahmen vor allem Versuche sind, dem Unrecht, das an einer konkreten

Schwarzen Frau (und ihren Nachfahren) im Rahmen biomedizinischer Forschungspraktiken verübt wurde, zu begegnen. Die nötige historische und politische Sensibilität für subjektspezifische Machtwirkungen biomedizinischer Forschung wird aber erst dann erreicht, wenn die Verwobenheiten und besonderen Betroffenheiten intersektionaler Positionierungen systematisch und kritisch reflektiert werden.

4 *Designing Clinical Trials*: Die Repräsentation Schwarzer Frauen in der Medikamentenforschung

HeLa war eine Zufallsentdeckung im Rahmen der Behandlung von Henrietta Lacks, die ich expliziert habe, um intersektionale Kategorien als *Werkzeuge der Kritik* biomedizinischer Praktiken auszuweisen. Im Folgenden werde ich Intersektionalität als *konzeptionelles Kriterium* für inklusivere klinische Forschung diskutieren.

4.1 Klinische Studien und das Prinzip sozialer Gerechtigkeit: Eine Frage der Repräsentation

Die klinische Studie ist ein zentrales Element anwendungsbezogener (bio-)medizinischer Forschung, um beispielsweise ein neues Medikament mit einem bestimmten Wirkstoff in bestimmter Dosierung in einem kontrollierten Umfeld an zuvor ausgewählten Teilnehmenden zu testen (vgl. ICH E6, 1.12). Hierfür existieren ethische Konventionen der sogenannten ‚guten klinischen Forschungspraxis', die den Prinzipien des Respekts vor Menschen, der Wohltätigkeit *und* der Gerechtigkeit entsprechen sollen (vgl. CIOMS 2002). Diese Gerechtigkeitsprinzipien werden bereits bei der Auswahl der Studienteilnehmer*innen verwirklicht: Die Richtlinien weisen darauf hin, dass sich ethnische Minoritäten, Frauen, Arme, Alte, Kinder, Insassen etc. historisch in der klinischen Forschung als besonders verfüg-, verwund- und ausbeutbar erwiesen haben, wie ich es am Fall Lacks bereits illustriert habe. Diese Gruppen sollten also nicht die Hauptlast der klinischen Forschung tragen, wenn sie nicht im gleichen Maße von ihr profitieren. Allerdings gibt es ausgehend vom Prinzip der sozialen Gerechtigkeit auch gute Gründe, die *dafür* sprechen, sich bewusst um die Aufnahme marginalisierter Gruppen in den Probandenkreis zu bemühen. Diese basieren vor allem auf soziostrukturell-politischen und medizini-

schen Einsichten (Allmark 2004), die der Logik der deskriptiven Repräsentation folgen: Deskriptiv wird dann repräsentiert, wenn die Gesamtheit der Repräsentant*innen durch die gleichen Merkmale (eben etwa das Alter, das *gender* oder *race*) wie die der Grundgesamtheit der zu Repräsentierenden bestimmt ist (vgl. Young 2000: 142). In dieser Lesart wird das Gerechtigkeitsprinzip vor allem in der transparenten und fairen Auswahl der Studienteilnehmer*innen verwirklicht, was jedoch Folgeprobleme aufwirft: Welche Gruppen sollten überhaupt als Abbild welcher bestimmten Gesamtentität – Bevölkerung oder Patient*innenkreis – ausgewählt werden? Alsdann: Worin besteht die konkrete Schwierigkeit, den Anspruch auf eine faire deskriptive Repräsentation durch die Inklusion bestimmter Studienteilnehmer*innen einzulösen? Warum sollte die Auswahl der Forschungsobjekte in klinischen Studien *praktisch* für soziale Gerechtigkeit sorgen können? Und schließlich: welche Anschlüsse bestehen für eine intersektionale Konzipierung entsprechender Forschungspolicies, die dieses Problem adressieren?

4.2 Klinische Studien und ‚einfache Identitätsachsen'

Die Mehrheit der Studienteilnehmer*innen in der klinischen Forschung (und insbesondere der Krebsforschung) sind jung, *weiß* und männlich (Murthy et al. 2004; Stewart et al. 2007). In den USA nehmen Frauen und Schwarze insgesamt seltener an klinischen (Krebs-)Studien teil (Kwiatkowski 2013 et al.; Hamel et al. 2016) und sind im Verhältnis zu ihrem tatsächlichen Anteil an der Gesamtbevölkerung und in Bezug auf die jeweiligen Patient*innenpopulationen der jeweiligen Erkrankung in klinischen Studien unterrepräsentiert. Diese Gruppen seien schwieriger zu rekrutieren (z.B. Svensson 1989 in Bezug auf Schwarze, Stoy 1999 in Bezug auf Frauen) oder würden aufgrund biologischer Faktoren (wie schwankender Hormonspiegel und Schwangerschaften) häufiger ausgeschlossen (Liu/Dipietro Mager 2016 in Bezug auf Frauen). Bei Schwarzen US-Amerikaner*innen spielt das Misstrauen gegenüber klinischer Forschung eine besondere Rolle für das Studienrecruitment (vgl. das Argument weiter oben und Katz et al. 2008), während man sich uneinig darüber ist, warum Frauen insgesamt seltener an klinischen Studien teilnehmen, sofern sie nicht explizit ausgeschlossen werden. Zudem könnten eine schlechte Informationspolitik oder ein Bias auf Seiten der Studienleiter weitere Hindernisse darstellen (Frank 2004).

Um den Anspruch auf gerechtere deskriptive Repräsentation von Frauen und Schwarzen sowie insbesondere von Schwarzen Frauen aus intersektionaler Perspektive besser einordnen zu können, muss genauer auf den Umgang mit biologischer Differenz als biomedizinpolitischem Problem eingegangen werden – auch hier hilft ein analytischer Blick in die Geschichte. Steven Epstein

(2007: 53ff.) stellt dar, mit welchen Argumenten US-amerikanische Aktivist*innen, politische Akteur*innen und Wissenschaftler*innen in den 1980ern und -90ern das Projekt der deskriptiven Repräsentation in der klinischen Forschung vorantrieben:

(1) Die ethischen Prinzipien, die als Abwehrmechanismen gegen den erhöhten Rückgriff auf besonders verwundbare Minderheiten in der medizinischen Forschung in Kraft gesetzt wurden, wurden als paternalistisch kritisiert. AIDS-Aktivist*innen wie Frauenrechtler*innen sahen darin einen gefährlichen Protektionismus, der oftmals verhinderte, dass auch Schwerkranke an experimentellen Studien teilnehmen konnten. Diese Teilnahme wurde jedoch vor dem Hintergrund, dass diesen Gruppen der Zugang zur ‚normalen' Gesundheitsversorgung über Krankenversicherungen häufig verwehrt war, als überlebenswichtig angesehen.
(2) Weil der Zugang zur Gesundheitsversorgung sich in den USA für minorisierte Gruppen als besonders schwierig erwies, fiel die Ungleichheit in den Gesundheitsergebnissen (*health outcomes*) sichtlich stärker aus. Barrieren im Zugang zu klinischen Studien wurden *pars pro toto* als weitere strukturelle Marginalisierung empfunden.
(3) Die Überrepräsentation *weißer* junger Männer in klinischen Studien wurde als epistemologisch ungerecht empfunden – die Standardisierung dieser Identität als normal und gut zu kontrollierende Forschungsobjekte reifiziere einen Partikularismus, der sich als gesellschaftlich universal setze.
(4) Es wurde auch mit medizinisch-naturwissenschaftlichen *‚hard facts'* argumentiert: Die Ergebnisse, die anhand der standardisierten Identität ‚*weißer* Mann' erzielt wurden, seien insbesondere in der Medikamententestung nicht auf alle andere Gruppen übertragbar. Kritische Wissenschaftler*innen und Gesundheitsaktivist*innen argumentierten, dass biologische Differenzen anhand der Kategorien *sex*, *race* und *age* für die Ansprache auf Medikamente eine Rolle spielten – bestimmte Erkrankungen oder Enzyme für die Verstoffwechselung von Wirkstoffen seien in Vergleichsgruppen im unterschiedlichen Maße vorzufinden (vgl. zu dieser Position z.B. González Burchard et al. 2003).

Das letzte, vor allem strategisch vorgebrachte Argument ist jedoch mit Vorsicht zu genießen. Die biomedizinische Forschung, die sich mit der empirisch bestimmbaren Rolle biologischer Unterschiede zwischen verschiedenen Populationsgruppen im Bereich der Wirkungsansprache befasste, nutzte den identitätspolitisch orientierten Gesundheitsaktivismus, der sich wiederum auf die hegemoniale Sprache und Logik der Biomedizin stützen konnte. Ob dies tatsächlich der sozialen Legitimierung und einer Verbesserung biomedizinischer Forschung sowie ihrer Anwendung dient, diskutiere ich im Folgenden.

4.3 Überlegungen zur Konzipierung intersektionaler Studiendesigns und deren mögliche Fallstricke

Die historischen Diskurse um die Affirmation biologischer Differenz und gruppenspezifischer Repräsentation zeigten Auswirkungen auf die Gestaltung der Medikamentenzulassung in den USA. Die Food and Drug Association (FDA) bietet mittlerweile sogenannte *Drug Trials Snapshots* an, die genaue Statistiken darüber anführen, welche *demographic subgroups* an den Studien teilgenommen haben – die Items sind Women, White, Black or African American, Asian, Hispanic, Age 65 and Older (FDA 2018). Die *Snapshots* sind jedoch nicht intersektional, so dass aus den Items nicht hervorgeht, ob etwa Schwarze Frauen involviert waren. Dies ist nicht ein rein symbolisches oder identitätspolitisches Problem. Durch die nichtrepräsentative Konzipierung von Teststudien können geringere Chancen bestehen, angemessene Therapiemöglichkeiten für alle betroffenen Gruppen zu finden. Klinische Daten zeigen beispielsweise, dass die Prävalenz von Brustkrebs unter Schwarzen Frauen zwar niedriger ist als unter *weißen* Frauen, Schwarze Frauen aber häufiger an Brustkrebs sterben (NCI 2015), was durch eine Kombination unterschiedlicher sozialer, aber eben auch lebenswissenschaftlich-medizinischer Risikofaktoren erklärbar ist (vgl. Monticciolo et al. 2018: 409). Eine intersektionale Gesundheitswissenschaft, die die Gestaltung der Medikamentenstudiendesigns begleitet, könnte jedoch dafür sorgen, die anwendungsbezogene Biomedizinforschung zu stimulieren. Beispielsweise könnte sie epidemiologische Daten über die Prävalenz bestimmter Erkrankungen intersektionaler Patient*innenpopulationen sammeln und begutachten. Dies könnte den Fokus auf spezifische (umweltbedingte) Erkrankungen legen, mit denen bestimmte Populationsgruppen, beispielsweise Schwarze Frauen, eher zu kämpfen haben. Alsdann sollte sie darauf hinwirken, kritisch zu prüfen, inwieweit intersektionale *subgroups* aufgrund welcher biologisch-genetischer Faktoren unterschiedlich auf Medikamente ansprechen, z.B. welche Differenzen sich in den Dosierungsgaben zeigten. Auch die Evaluation der Wirksamkeit von Medikamenten in Bezug auf unterschiedliche *subgroups* könnte Aufschluss darüber geben, ob weitere, differenziert vergleichende Studien notwendig sind. Die beiden letzten Vorkehrungen allerdings, wie ich noch ausführen werde, sollten nur auf Grundlage evidenzbasierter Forschungsergebnisse getroffen werden – andernfalls drohen sie, mehr Schaden als Nutzen für eine intersektional orientierte Gesundheitsversorgung zu erbringen. Überdies sollte überprüft werden, wie das Recruitment intersektional gestaltet werden kann und Beteiligungsdifferenzen innerhalb der und zwischen den *subgroups* sichtbar werden können. Dabei sollte von Initiativen gelernt werden, die bspw. Schwarze Frauen bei Brustkrebsmedikamentenstudien gezielt einbinden (z.B. Fernandez 2016). Studienleiter*innen könnten durch die Anpassung forschungspolitischer Steuerungsmittel

(z.B. der Richtlinien öffentlicher Mittelvergaben nach den NIH Policy and Guidelines on the Inclusion of Women and Minorities as Subjects in Clinical Research (NIH 2001)) dazu verpflichtet werden, genauere Auskunft über das Zustandekommen ihres Proband*innenpools zu geben und diesen ggf. anhand intersektionaler Kriterien anzupassen. Diese Wege der spezifischen Gestaltung des Forschungsprozesses wären schließlich Ansatzpunkte für eine an intersektionalen Analysen sensibilisierte Biomedizinpolitik. Eine intersektionale Problematisierung des Zustandekommens von Studienreihen kann sich allerdings nicht allein auf das Studiendesign konzentrieren, sondern muss allgemein hinterfragen, inwieweit (politische) Vorkehrungen getroffen werden können, um Disparitäten im Zugang zum Gesundheitssystem zu mindern. Damit kommen die größeren systematischen Zusammenhänge von Forschungs- und Versorgungspolitik in den Blick. Die kritisch-biopolitische, intersektionale Analyse ist damit ein Vorgehen, das es erlaubt, über den jeweiligen Tellerrand des eigenen Forschungsgegenstands hinauszublicken, um durch gesellschaftliche Machtverhältnisse bedingte Positionierungen in einem weiteren sozialpolitischen Kontext zu thematisieren (vgl. Roberts 2008).

Während die pädiatrische Lehre, dass Kinder keine kleinen Erwachsenen sind und die gendermedizinische Erkenntnis, dass Frauen, Männer und trans/inter Personen gesundheitlich unterschiedlich versorgt werden müssen, einleuchten dürften, verhält es sich mit *race* (und entsprechend dann auch in Kombination mit anderen intersektionalen Kategorien) jedoch anders: Ob *überhaupt* überzeugende Indizien dafür existieren, dass *race*orientierte oder populationsgenetische Forschung *irgendeinen* medizinischen Nutzen erbringen könnte, ist ein hochumstrittenes Thema (vgl. Root 2017). Eine Skepsis gegenüber *race*biologistischen Argumenten bleibt angebracht, wie der Fall BiDil zeigt: BiDil war als Herzmedikament entwickelt worden und fand nach einem abgelehnten Patentierungsversuch erst auf Grundlage einer Studie, die ausschließlich Schwarze US-Amerikaner*innen als Proband*innen einsetzte, seinen Weg in den Vertrieb. BiDil wurde als ‚black drug' vermarktet, obwohl die spezifische Wirksamkeit für diese Personengruppe faktisch nicht belegt war (Sankar/Kahn 2005).

Die Formulierung biologistisch-rassistischer Weltdeutungen zugunsten bestimmter Profitinteressen sollte demnach die Aufmerksamkeit kritisch-intersektionaler forschungspolitischer Monitorings binden und kann auf besonders interessante und politisch relevante sowie kontroverse Analysepfade führen. Solange nur vereinzelte Hinweise darauf existieren, dass bestimmte biologisch-genetisch-metabolische Faktoren entlang der Kategorie *race* differenziert werden können, sollte mit diesen Forschungsfragen äußerst zurückhaltend umgegangen werden. Das biologistische Argument, das eine bessere Versorgung spezifischer Bevölkerungsgruppen durch mehr *race*orientierte Forschung und Entwicklung verspricht, ist nur *ein* (sowohl naturwissenschaftlich als auch sozialwissenschaftlich nicht besonders starkes, vgl. kritisch Brückmann et al.

2009) Argument für die Inklusion differenter Gruppen in biomedizinische Forschung, das mithin gar nicht gebraucht wird, um jene inklusiver konzipieren zu können und *health outcomes* zu verbessern. Denn die Praktik der fairen Gestaltung von Medikamentenstudien ist aus repräsentationstheoretisch-politikwissenschaftlicher Sicht allein deswegen wünschenswert, weil sie, um es mit Niklas Luhmann (1978) zu formulieren, Legitimation durch Verfahren steigert und Personen aktiv berücksichtigt, die nicht nur im Gesundheitssystem, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen von Diskriminierung betroffen sind. Einen entscheidenden Unterschied kann also bereits die Formulierung eines allgemeinen Ethos machen: Es geht nicht darum, der kränklichen Schwarzen Frau Spezialmedizin zu schenken, weil sie nun einmal ‚ärmer dran' wäre, sondern im Zuge der Konzipierung klinischer Studien und darüber hinaus Zeit und finanzielle Ressourcen einzuplanen, um der Diversität potenzieller Patient*innengruppen, die von den Medikamenten und einem besseren Zugang zu medizinischer Versorgung profitieren könnten, mehr und mehr gerecht zu werden.

5 Fazit

Die Analyse biomedizinischer Forschungspraktiken entlang intersektionaler Kategorien hat gezeigt, dass Intersektionalität in der Biomedizin unterschiedliche Formen annehmen und Problembereiche berühren kann – und damit aufschlussreicher ist als eine allgemeinere Kritik der Macht der Biomedizin. Die Analyse richtet Aufmerksamkeit darauf, inwiefern Schwarzen Frauen in der Geschichte Schmerz und Unrecht durch biomedizinische Forschung angetan worden ist: Die Intersektionen von *race*, *sex/gender* und *class* können sich derart verquicken, dass der Schwarze weibliche Körper für ‚höhere Zwecke' – dem Zweck des Heilens – inwertgesetzt werden konnte. Zusätzlich sind die Lehren aus dem Fall HeLa, die erinnerungs-, rechts- und forschungspolitische Maßnahmen sowie Governancestrategien angeregt haben, möglicherweise für andere politikwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit biomedizinischen Forschungspraktiken am Menschen instruktiv. Weiterhin kann die Analyse biomedizinischer Praktiken entlang intersektionaler Kategorien ganz praktische Problemlösungsversuche anleiten und danach fragen, wie die Situation von Menschen, beispielsweise ihre (prospektive) medizinische Versorgung, verbessert werden kann.

Ich habe dafür argumentiert, dass der repräsentationstheoretisch hergeleitete Anspruch, Studiendesigns fair und gerecht anzulegen, dann als legitim angesehen werden kann, wenn der Biomedizin grundsätzlich zugetraut wird, Lösungen für eine bessere Gesundheit aller Menschen zu finden. Es bleibt die

spezifische Aufgabe kritisch-biopolitischer, intersektionaler Analysen, den möglichen Konsequenzen dieser optimistischen Voraussetzung quasi als Gegengewicht mit besonderer skeptischer Zurückhaltung zu begegnen. Biologistische Argumente stellen sich weiterhin dem politischen Wunsch nach mehr Gesundheit nicht uneingeschränkt als dienlich, wenn nicht sogar als kontraproduktiv und wissenspolitisch gefährlich heraus. Es muss jedoch auch aus einer kritischen Perspektive nichts davon abhalten, intersektionalitätsspezifische Anforderungen an Biomedizin wissenschaftlich zu formulieren, gesellschaftlich als Bedingung festzulegen und in der Forschungspraxis näher zu begründen – dies scheint mir sinnvoller, als bei einer eindimensionalen, grundsätzlichen Kritik der Biomedizin und ihrer gesellschaftlichen Macht zu verharren. Letztlich kommt es also darauf an, den spezifischen intersektionalen Kulminationspunkt *body/health* im Blick zu behalten und biomedizinische Forschungsprojekte nach den Wirkungen auf den Körper und die Gesundheit konkreter Subjekte zu befragen, wobei die Beurteilung des weiteren soziopolitischen Kontexts und die Frage nach der Gestaltung des Gesundheitssystems insgesamt nicht ausgespart werden dürfen. Ich habe gezeigt, wie diese Fragestellungen auf das Beispiel Schwarzer Frauen anwendbar gemacht werden kann. Andere Positionalitäten auf der Achse *body/health*, andere historische Beispiele und biomedizinische Projekte könnten in Zukunft mit einem ähnlichen systematisch-kritischen Vorgehen zum Mittelpunkt weiterer sozialwissenschaftlicher und politikwissenschaftlicher Forschung gemacht werden.

Literatur

Abu El-Haj, Nadia (2007): The Genetic Reinscription of Race. In: Annual Review of Anthropology 36, S. 283–300.

Alford, Deleso A. (2012): HeLa Cells and Unjust Enrichment in the Human Body. In: Annals of Health Law – ASLME Special Edition 21, S. 223–236.

Allmark, Peter (2004): Should Research Samples Reflect the Diversity of the Population? In: Journal of Medical Ethics 30, S. 185–189.

Beecher, Henry K. (1966): Ethics and Clinical Research. In: The New England Journal of Medicine 274, 24, S. 1354–1360.

Beskow, Laura M. (2016): Lessons from HeLa Cells: The Ethics and Policy of Biospecimens. In: Annual Review of Genomics and Human Genetics 17, S. 395–417.

Braun, Kathrin (2000): Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Braun, Kathrin/Gerhards, Helene (2019): Leben, Zeit, Regierung – eine sozialtheoretische und konstruktivistische Neubestimmung des Konzepts ‚Biopolitik'. In: Gerhards, Helene/Braun, Kathrin (Hrsg.): Biopolitiken. Regierungen des Lebens heute. Wiesbaden: Springer VS, S. 3–40.

Brückmann, Thomas et al. (2009): Rassifizierte Gene. Zur Aktualität biologischer ‚Rasse'-Konzepte in den neuen Lebenswissenschaften. In: AG gegen Rassismus in den Lebenswissenschaften (Hrsg.): Gemachte Differenz. Kontinuitäten biologischer ‚Rasse'-Konzepte. Münster: Unrast, S. 20–64.

Callaway, Ewen (2013): Deal Done over HeLa Cell Line. Family of Henrietta Lacks Agrees to Release of Genomic Data. In: Nature 500, 7461, S. 132–133.

CIOMS (Council for International Organizations of Medical Sciences) (2002): International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects. Genf: o.V.

Clarke, Adele E. et al. (2010): Biomedicalization. A Theoretical and Substantive Introduction. In: dies. (Hrsg.): Biomedicalization. Technoscience, Health, and Illness in the U.S., Durham/London: Duke University Press, S. 3–44.

Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum 1, Art. 8, S. 139–167.

Duden, Barbara (1987): Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart: Klett-Cotta.

Eggers, Maureen Maisha et al. (2005): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast.

Epstein, Steven (2007): Inclusion. The Politics of Difference in Medical Research. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Faden, Ruth R. et al. (2003): Public Stem Cell Banks. Considerations of Justice in Stem Cell Research and Therapy. In: Hastings Center Report 33, 6, S. 13–27.

Faden, Ruth R. (2010): 'Immortal' Cells, Moral Issues. Case of Henrietta Lacks Shows Need for Ethical Component in Health Care Reform. http://articles.baltimoresun.com/2010-02-12/news/bal-op.lacks0212_1_cells-henrietta-tissue [Zugriff: 26.01.2019].

Fernandez, Josh (2016): Raising Awareness of Clinical Trial Options for African-American Women. https://www.lbbc.org/blog/raising-awareness-clinical-trial-options-african-american-women [Zugriff: 09.09.2019].

FDA (Food and Drug Association) (2018): 2018 Drug Trials Snapshots Summary Report. Silver Spring: o.V. https://www.fda.gov/media/120253/download [Zugriff: 27.02.2020].

Foucault, Michel (1973): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Carl Hanser.

Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frank, Genevieve (2004): Current Challenges in Clinical Patient Recruitment and Enrollment. In: SoCRA SOURCE, S. 30–38.

Gold, Michael (1986): A Conspiracy of Cells. One Woman's Immortal Legacy and the Medical Scandal it Caused. Albany: State University of New York Press.

González Burchard, Esteban et al. (2003): The Importance of Race and Ethnic Background in Biomedical Research and Clinical Practice. In: The New England Journal of Medicine 348, 12, S. 1170–1175.

Graumann, Sigrid/Schneider, Ingrid (2003): Einleitung: Zwischen Verkörperung und Entkörperung – Entwicklungen in Biomedizin und feministischer Theorie. In: dies. (Hrsg.): Verkörperte Technik – Entkörperte Frau. Biopolitik und Geschlecht. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 9–18.

Hamel, Lauren M. et al. (2016): Barriers to Clinical Trial Enrollment in Racial and Ethnic Minority Patients With Cancer. In: Cancer Control 23, 4, S. 327–337.
hooks, bell (2013): Writing Beyond Race. Living Theory and Practice. New York/London: Routledge.
ICH (International Council for Harmonisation of Technical Requirements for Pharmaceuticals For Human Use) (2016): Harmonised Guideline Integrated Addendum to ICH E6(R1). Guideline for Good Clinical Practice E6(R2) Current Step Version 4, dated 9. November 2016.
Javitt, Gail (2010): Why Not Take All of Me? Reflections on The Immortal Life of Henrietta Lacks and the Status of Participants in Research Using Human Specimens. In: Minnesota Journal of Law, Science & Technology 11, 2, S. 713–755.
Johns Hopkins Medicine (2020): Honoring Henrietta Lacks. https://www.hopkinsmedicine.org/henriettalacks/honoring-henrietta-lacks.html [Zugriff: 23.09.2020].
Kalender, Ute (2012): Körper von Wert. Eine kritische Analyse der bioethischen Diskurse über die Stammzellforschung. Bielefeld: transcript.
Katz, Ralph V. et al. (2008): The Legacy of the Tuskegee Syphilis Study. Assessing its Impact on Willingness to Participate in Biomedical Studies. In: Journal of Health Care for the Poor and Underserved 19, 4, S. 1168–1180.
Knapp, Gudrun-Axeli (2005): ‚Intersectionality' – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von ‚Race, Class, Gender'. In: Feministische Studien 23, 1, S. 68–81.
Kwiatkowski, Kat et al. (2013): Inclusion of Minorities and Women in Cancer Clinical Trials, a Decade Later: Have We Improved? In: Cancer 119, 16, S. 2956–2963.
Landecker, Hannah (2000): Immortality, In Vitro. A History of the HeLa Cell Line. In: Brodwin, Paul E. (Hrsg.): Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, S. 53–72.
Lemke, Thomas (2008): Gouvernementalität und Biopolitik. Wiesbaden: VS Verlag.
Lettow, Susanne (2015): Biokapitalismus und Inwertsetzung der Körper. Perspektiven der Kritik. In: PROKLA 45, 1, S. 33–49.
Levine, Robert J. (1986): Ethics and Regulation of Clinical Research. Baltimore u.a.: Urban & Schwarzenberg.
Liu, Katherine A./DiPietro Mager, Natalie A. (2016): Women's Involvement in Clinical Trials. Historical Perspective and Future Implications. In: Pharmacy Practice 14, 1, S. 708.
Löwy, Ilana (2010): Cancer, Women, and Public Health. The History of Screening for Cervical Cancer. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos 17, 1, S. 53–67.
López, Nancy/Gadsden, Vivian L. (2016): Health Inequities, Social Determinants, and Intersectionality. NAM Perspectives. Discussion Paper, National Academy of Medicine, Washington, DC, doi: 10.31478/201612a.
Lucey, Brendan P. et al. (2009): Henrietta Lacks, HeLa Cells, and Cell Culture Contamination. In: Archives of Pathology & Laboratory Medicine 133, 9, S. 1463–1467.
Luhmann, Niklas (1978): Legitimation durch Verfahren. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Monticciolo, Debra L. et al. (2018): Breast Cancer Screening in Women at Higher-Than-Average Risk: Recommendations From the ACR. In: Journal of the American College of Radiology, 5, S. 408–414.
Murthy, Vivek H. et al. (2004): Participation in Cancer Clinical Trials. Race-, Sex-, and Age-Based Disparities. In: JAMA 291, 22, S. 2720–2726.

National Commission (National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research) (1978): The Belmont Report, DHEW Publ. No. (OS) 78-0012, 30. September 1978. Washington, DC: United States Government Printing Office.
NCI (National Cancer Institute) 2015: The Biology of Cancer Health Disparities. https://www.cancer.gov/research/progress/discovery/biology-cancer-health-disparities [Zugriff: 02.10.2017].
NIH (National Institutes of Health) (2001): NIH Policy and Guidelines on The Inclusion of Women and Minorities as Subjects in Clinical Research – Amended, October, 2001. https://grants.nih.gov/grants/funding/women_min/guidelines_amended_10_2001.htm [Zugriff: 28.02.2020].
Ojanuga, Durrenda (1993): The Medical Ethics of the 'Father of Gynaecology', Dr J Marion Sims. In: Journal of Medical Ethics 19, 1, S. 28–31.
Rabinow, Paul (1996): Making PCR. A Story of Biotechnology. Chicago: Chicago University Press.
Reardon, Jenny (2004): Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics. Princeton: Princeton University Press.
Reverby, Susan M. (2009): Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and Its Legacy. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Roberts, Dorothy E. (2008): Is Race-Based Medicine Good for Us? African American Approaches to Race, Biomedicine, and Equality. In: The Journal of Law, Medicine & Ethics, 36, 3, S. 537–545.
Rogers, Michael (1976): The Double-Edged Helix. In: The Rolling Stone, 25. März 1976 (209). http://www.rollingstone.com/culture/features/the-double-edged-helix-19760325 [Zugriff: 24.08.2017].
Root, Michael (2017): Race in the Biomedical Sciences. In: Zack, Naomi (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy and Race, doi: 10.1093/oxfordhb/9780190236953.013.40.
Rose, Nikolas (2007): The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century. Princeton u.a.: Princeton University Press.
Sankar, Pamela/Kahn, Jonathan (2005): BiDil: Race Medicine or Race Marketing? In: Health Affairs 24, No. Suppl. 1: Web Exclusives, doi: 10.1377/hlthaff.W5.455.
Savitt, Todd L. (1982): The Use of Blacks for Medical Experimentation and Demonstration in the Old South. In: The Journal of Southern History, 48, 3, S. 331–348.
Skloot, Rebecca (2010): The Immortal Life of Henrietta Lacks. New York: Crown.
Stewart, John H. et al. (2007): Participation in Surgical Oncology Clinical Trials. Gender-, Race/Ethnicity-, and Age-based Disparities. In: Annals of Surgical Oncology 14, 12, S. 3328–3334.
Stoy, Diane B. (1999): Recruitment and Retention of Women in Clinical Studies. In: Mastroianni, Anna C. et al. (Hrsg.): Committee on the Ethical and Legal Issues Relating to the Inclusion of Women in Clinical Studies, Institute of Medicine: Women and Health Research. Ethical and Legal Issues of Including Women in Clinical Studies, Volume 2, S. 45–51.
Strasser, Bruno J. (2014): Biomedicine. Meanings, Assumptions, and Possible Futures. In: Report to the Swiss Science and Innovation Council, SSIC 1/2014, S. 1–44.
Svalastog, Anna Lydia/Martinelli, Lucia (2013): Representing Life as Opposed to Being. The Bio-Objectification Process of the HeLa Cells and its Relation to Personalized Medicine. In: Croatian Medical Journal 54, 4, S. 397–402.

Sunder Rajan, Kaushik (2006): Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life. Durham/London: Duke University Press.

Svensson, Craig K. (1989): Representation of American Blacks in Clinical Trials of New Drugs. In: JAMA 261, 2, S. 263–265.

Van Valen, Leigh/Maiorana, Virginia H. (1991): HeLa, a New Microbial Species. In: Evolutionary Theory, 10, S. 71–74.

Villa, Paula-Irene (2019): Sex – Gender: Ko-Konstitution statt Entgegensetzung. In: Kortendiek, Beate et al. (Hrsg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 23–33.

Washington, Harriet A. (2006): Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to Present. New York u.a.: Doubleday.

Weasel, Lisa H. (2004): Feminist Intersections in Science. Race, Gender and Sexuality Through the Microscope. In: Hypathia 19, 1, S. 183–193.

Wehling, Peter et al. (2007): Zwischen Biologisierung des Sozialen und neuer Biosozialität: Dynamiken der biopolitischen Grenzüberschreitung. In: Berliner Journal für Soziologie 17, 4, S. 547–567.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: transcript.

Young, Iris Marion (2000): Inclusion and Democracy. Oxford u.a.: Oxford University Press.

Teil III: Soziale Bewegungen

Dekolonial und intersektional? Widersprüche der Herrschaftskritik in der südafrikanischen Studierendenbewegung

Antje Daniel

1 Einleitung

Die Studierendenbewegung *#RhodesMustFall* und die aus ihr hervorgegangene *#FeesMustFall*-Bewegung entstand im Jahr 2015 und entwickelte sich zur größten Massenmobilisierung seit dem Ende der Apartheit 1994. Studierende, vor allem an der University of Cape Town (UCT), sehen mit Referenz auf Dekolonialisierung im Postapartheitssystem eine Fortsetzung der traumatischen Geschichte der Diskriminierung der *Schwarzen*[1] Bevölkerung, welche alle Lebensbereiche und somit die universitäre Bildung umfasst. In ihren Forderungen nach kostenloser tertiärer Bildung, der Entmachtung des universitären Raumes und generell für die Überwindung von Herrschaftsstrukturen, welche zur Benachteiligung von *Schwarzen* Studierenden führen, nahm die Studierendenbewegung von Beginn an eine intersektionale Perspektive ein. Dekolonialisierung und Intersektionalität waren die zentralen Schlagworte der Studierendenbewegung an der University of Cape Town. In einer sehr weiten Definition wird Dekolonialisierung hier als eine Überwindung jener Strukturen verstanden, welche *Schwarze* diskriminieren. Intersektionalität wird dabei von Studierenden als analytisches Instrumentarium genutzt, um sich überlappende Diskriminierungen aufzudecken und als strategische Praxis und Reflexionsebene für den Dekolonialisierungsprozess. Aufgrund dieser Selbstverständnisse beteiligen sich von Beginn an in höherem Ausmaß mehrfach diskriminierte Studierende wie *Schwarze* Frauen und LGBTQI*-Aktivist*innen und wirken als Führungsfiguren an der Studierendenbewegung mit. Im Protestverlauf wenden sich einige Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen jedoch von der Studierendenbewegung ab, da Intersektionalität vermehrt zum Streitpunkt wird (vgl. auch Daniel 2020). Wie lassen sich diese Veränderungen in der Studierendenbewegung verstehen? Inwiefern hängen Intersektionalität und

1 *Schwarz* und *Weiß* werden hier als sozial konstruierte Kategorien verstanden, welche im südafrikanischen Kontext gebräuchlich sind, um soziale, politische und ökonomische Diskriminierung und/oder Rassismus auszudrücken.

Dekolonialisierung zusammen, und wie verändert sich die Deutung dieser Konzepte im Protestverlauf? Mit welchen Machtdynamiken geht dies einher und warum wird schließlich über Intersektionalität gestritten und Diskriminierung reproduziert, obwohl Studierende mit Dekolonialisierung nach deren Überwindung streben?

In der Protest- und Bewegungsforschung existiert eine Reihe variierender Ansätze, welche sich aus zumeist multidisziplinärer Perspektive mit Protest auseinandersetzen: Dabei wird untersucht, warum eine soziale Bewegung entsteht und wie Protest organisiert wird (vgl. Snow et al. 2010). Der *Ressource-Mobilisation-Ansatz* beleuchtet beispielsweise Netzwerke und Allianzen als strategische Ressource in einer sozialen Bewegung und damit die strukturschaffenden Dynamiken von sozialen Bewegungen und ihre Einbettung in die Umwelt. Das Binnengefüge und damit verbundene Kooperationen werden für die Mobilisierung von Akteur*innen und zur Organisation des Protestes hervorgehoben (McCarthy/Zald 1987; McAdam/Scott 2005). Die Struktur des Binnengefüges erklärt jedoch nicht ausreichend, warum und wie Akteure in sozialen Bewegungen gemeinsam handeln. Der *Collective-Identity-Ansatz* setzt hier an: Wissenschaftler*innen wie Melucci (1995) argumentieren, dass die Herausbildung einer kollektiven Identität die partiell fluiden Beziehungen im Binnengefüge einer sozialen Bewegung überwindet und die Basis ist, um Anhänger*innen zu gewinnen. Kollektive Identität wird durch Aktivist*innen hergestellt und basiert auf einer Aushandlung und Annäherung an Erfahrungen, Werten, Lebensstilen oder wird durch eine geteilte Sprache, Nation, Ethnie, Symbole oder über eine geteilte Geschlechterzugehörigkeit hergestellt. Die Entstehung von kollektiver Identität ist also mit einem Prozess verbunden, welcher eine Gruppe definiert, ihr kollektives Handeln ermöglicht und deutlich von anderen Akteuren abgrenzt (Hunt/Benford 1994). Kollektive Identität kreiert ein Wir-Gefühl oder die Fiktion einer Zugehörigkeit zu einer Protestgruppe. Eng verwoben sind diese Annahmen mit dem *Framing-Ansatz*.[2] Dabei wird insbesondere eine geteilte Deutung eines Problems als konstituierend für eine soziale Bewegung benannt. In Anschluss an Haunss (2004: 50) können die Ansätze zu *Collective Identity* und *Framing* als sich ergänzende Perspektiven verstanden werden, wobei *frames* (Deutungsrahmen) als Bausteine einer kollektiven Identität gesehen werden. Deutungsrahmen werden von Bewegungsmitgliedern eingesetzt, um die Ziele der Bewegung zu formulieren; zugleich dienen sie als Richtmaß für das tägliche Handeln und die Mobilisierung

2 Der *Framing-Ansatz* von Snow und Benford (1988: 199ff.) definiert drei Deutungsrahmen: Mit dem *diagnostic frame* interpretieren Aktivist*innen Bewegungsziele als gesellschaftliche Probleme. Mit dem *identity frame* stellen Aktivist*innen unter den Beteiligten ein Gemeinschaftsgefühl her und grenzen sich von anderen Gruppen ab. Der *prognostic frame* greift auf die Strategien, Taktiken oder Ziele von Bewegungen zurück, um bestehende Problem zu lösen. Der *identity frame* wird auch als Rahmen für die Herstellung kollektiver Identität genutzt.

von Anhänger*innen. Häufig analysierte die Protest- und Bewegungsforschung die Akteurskonstellationen aus einer funktionalen Perspektive (Ressource Mobilisation) oder untersuchte die Herausbildung einer kollektiven Identität (Collective Identity) und Deutungsprozessen (Framing) ohne die damit verbundenen Macht- und Exklusionsprozesse in den Blick zu nehmen. Unterbeleuchtet bleibt in diesen Ansätzen der Protest- und Bewegungsforschung, dass soziale Bewegungen als Spiegel gesellschaftlicher Konfliktfelder gesehen werden können und gesellschaftliche Machtverhältnisse und -prozesse und damit verbundene Exklusionsprozesse soziale Bewegungen prägen. Hier setzen die poststrukturalistischen Ansätze an, welche sowohl die Relation zwischen sozialer Bewegung und Gesellschaft, die machtvollen Beziehungen und Exklusionen in sozialen Bewegungen oder die Positionalität der Forschungsperspektive und ihren Einfluss auf den Untersuchungsgegenstand in den Blick nimmt (vgl. von Dyk 2012; Hagemann et al. 2019; Leinius et al. 2017). Poststrukturalistische Ansätze führen damit Debatten weiter, welche in Bezug auf Intersektionalität in den 1970er Jahren in der feministischen Bewegung geführt wurden, aber nicht vom *Mainstream* der Protest- und Bewegungsforschung referiert werden. Akademiker*innen verwiesen mit dem Konzept Intersektionalität auf sich ineinandergreifende Formen der Diskriminierung und Unterdrückung hin, welche sich entlang sozialer Kategorien wie Geschlecht, Klasse oder *Rasse* entfalten (Crenshaw 1989; Hancock 2007; Heaney 2019).

In Anknüpfung an die poststrukturalistische Perspektive und unter Rückgriff auf die Argumente des *Framing* und des *Collective-Identity-Ansatzes* möchte ich *einerseits* die variierenden Deutungsrahmen (*frames*) von Dekolonialisierung und Intersektionalität analysieren, welche den Zusammenhalt in der sozialen Bewegung und die Massenmobilisierung erklären. *Andererseits* wird aus poststrukturalistischer Perspektive betrachtet, wie spezifische Machtverhältnisse die Relevanz gewisser Deutungsrahmen verschieben, und welchen Einfluss diese auf Konflikte in der Bewegung und auf Exklusionsprozesse hat.

Am Beispiel der Studierendenbewegung werden Machtdynamiken im Protestverlauf unter dem Rückgriff auf die zwei zentralen Deutungsrahmen *Dekolonialisierung* und *Intersektionalität* dargestellt. Studierende der Protestbewegung argumentieren, dass sie sich zwei Konzepte aneignen, welche sie vorwiegend im akademischen Raum kennenlernen[3], um ihrer Unrechtserfahrung Ausdruck zu verleihen. Die dahinterstehenden akademischen Debatten werden von den Studierenden nicht immer im Detail referiert und sollen im Folgenden nur

3 Dabei ist es wichtig darauf zu verweisen, dass Dekolonialisierung und Intersektionalität aus einer aktivistischen Debatte hervorgehen: Wie bereits betont, geht Intersektionalität auf die feministische Bewegung zurück und wurde zu einer wesentlichen Analysekategorie für Diskriminierung. Zur Debatte über Intersektionalität s. Davis 2008 oder Lenz 2010. Dekolonialisierung wird mit den Liberalisierungsbewegungen u.a. in Afrika seit den 1960er Jahren verbunden (vgl. Melber 2002) und stark im Rahmen postkolonialer Debatten referiert (Ziai 2010; Castro Varela/Dhawan 2005).

herangezogen werden, wenn die Studierenden explizit auf einzelne Positionen von Wissenschaftler*innen verweisen. Vielmehr bieten Dekolonialisierung und Intersektionalität sprachliche Konzepte, um die erlebten Unrechtserfahrungen zu verbalisieren. Damit sind die Debatten lediglich Ausgangspunkt für die Darstellung ihrer Erfahrungswelten. Wie Dekolonialisierung und Intersektionalität interpretiert wird, möchte ich durch eine eigens entwickelte kategoriale Darstellung der variierenden Deutungen der Studierenden herausarbeiten. Dabei soll auch analysiert werden, wie sich die Bedeutung der Konzepte im Protestverlauf verändert, ebenso wie Machtkonstellationen und Exklusionsprozesse entstehen. Um diese analytisch zu erfassen, wird Intersektionalität nicht allein als Deutungsrahmen aufgefasst, sondern ebenfalls als analytische Perspektive (vgl. Heaney 2019), um Prozesse der Hierarchisierung der Studierenden entlang der Geschlechterdimension herauszuarbeiten.

Folglich analysiert der Beitrag *einerseits* die Deutungen von Dekolonialisierung und Intersektionalität in der Studierendenbewegung und arbeitet *andererseits* die Entstehung von Machtpositionen und Exklusion aus intersektionaler Perspektive in der Protestpraxis der Studierenden heraus. Da die Proteste an den südafrikanischen Universitäten unterschiedlich verliefen, konzentriere ich mich auf die University of Cape Town (UCT).[4]

Der Beitrag basiert auf einer qualitativen Forschung, welche ich seit 2016 an der UCT zu den Studierendenprotesten durchführe. Überwiegend basiert die Analyse auf 15 biografischen Interviews mit Studierenden des engeren Bewegungskerns sowie auf 13 leitfadengestützten Interviews mit Akademiker*innen und anderen universitären oder gesellschaftlichen Akteur*innen, welche mit der Studierendenbewegung interagieren ebenso wie auf teilnehmender Beobachtung und dem selbstdokumentierenden Material der Aktivist*innen.[5] Insbesondere die Interviews mit queer*feministischen Aktivist*innen trugen dazu bei, die Geschlechterdimension der Proteste zu verstehen. Da aufgrund der Referenz auf postkoloniale feministische Methodologie (vgl. Smith 2012) der Anspruch der Studierenden auf Selbstrepräsentation sehr hoch ist, sollen den Selbstdokumentationen als auch den Interviewnarrationen ausreichend Raum gegeben werden. Teil der Datenerhebung ist eine Auseinandersetzung über die Grenzen der Forschung in dekolonialen Kontexten und die Notwendigkeit die Methoden der Datenerhebung und der Produktion von Wissen kritisch zu reflektieren (vgl. Daniel 2019).

4 Proteste an der UCT sind nicht repräsentativ für andere Universitäten. Wie und in welcher Form dekoloniale Debatten aufgegriffen werden, variiert. An einigen universitären Standorten steht ausschließlich der freie Zugang zur tertiären Bildung im Vordergrund. Für einen Überblick über die Studierendenproteste in Südafrika s. Langa (2017).

5 Die qualitative Datenerhebung ist Teil meines Forschungsprojektes mit dem Titel „Aspiring to alternative futures: protest and *living utopia* in South Africa“. Die Studierendenbewegung an der UCT ist eine von vier Fallstudien, welche hinsichtlich ihrer Zukunftsimagination und -aspiration untersucht wird.

Infolgedessen werde ich nach einer kurzen Einführung in die Entstehung der Studierendenbewegung und ihren Verlauf (2.1) die variierenden Deutungen von Dekolonialisierung (2.2) und Intersektionalität (2.3) sowie eine intersektionale und dekoloniale Praxis der Studierendenbewegung aufzeigen (2.3). Im Protestverlauf setzten sich spezifische Deutungen von Dekolonialisierung durch und drängen intersektionale Perspektiven zurück. Damit verschieben sich die Machtverhältnisse zuungunsten von queer*feministischen Positionen, was die Widersprüche in der dekolonialen und intersektionalen Praxis, Konfliktlinien und Exklusionsprozesse in der Studierendenbewegung aufzeigt (2.4). Abschließend werde ich reflektieren, inwieweit die Herausbildung der Machtverhältnisse und die Verengung des Deutungsrahmens den Verlauf der Studierendenbewegung an der UCT geprägt haben (3.).

2 Dekolonialisierung und Intersektionalität: Herrschaftskritik und ihre Widersprüche

2.1 Chronologie der Proteste

Als Chumani Maxwele am Universitätsgelände der University of Cape Town (UCT) am 9. März 2015 die Statue des britischen Kolonialisten Cecil Rhodes mit Fäkalien bewirft, entsteht aus diesem symbolischen Akt des Widerstandes die Studierendenbewegung *#RhodesMustFall* (RMF).[6] Die Statue von Cecil Rhodes steht, aus Perspektive der Studierenden, für das imperiale, ausbeuterische System der Kolonialherrschaft, welches sich sowohl auf symbolischer Ebene als auch hinsichtlich der anhaltenden Diskriminierung der *Schwarzen* Bevölkerung bis heute fortsetzt, trotz Überwindung des rassistischen Apartheitssystems im Jahr 1994 und der danach proklamierten *multikulturellen* Regenbogennation. Die Geburtsstunde von RMF beschreibt ein*e Aktivist*in wie folgt:

„Post-1994, we have been brainwashed with the idea of the ‚rainbow nation'. What is clear is that we live in a post-apartheid South Africa where inequality, racism, white supremacist capitalist, patriarchy continues to oppress black people in the country. The movement comes out of the feeling desperate, angry and frustrated by the state of things in the country" (zitiert aus Ndelu 2017: 62f.).

Studierende beklagen somit, dass 20 Jahre nach dem Ende des rassistischen Apartheitssystems die Regierung es nicht vermocht hat, das Versprechen der

6 Die Infragestellung der Universität und Proteste gab es bereits vor 2015 (vgl. Godsell/Chikane 2016; Ndelu 2017; Xaba 2017: 98).

multikulturellen Regenbogennation einzulösen und die Diskriminierung und die Rassismen gegenüber der *Schwarzen* Mehrheitsbevölkerung zu überwinden, um eine egalitäre Gesellschaft aufzubauen. Dies bestätigt auch ein Studierender mit der Aussage „you are encountering the history in the present" (Interview Studierende*r 23.03.2017).

Insbesondere *Schwarze* Studierende sehen mit Referenz auf Dekolonialisierung im post-Apartheitssystem eine Fortsetzung ihrer Geschichte der rassistischen Diskriminierung. Aufgrund von langanhaltenden Protesten gegen die historische Repräsentation Südafrikas durch Cecil Rhodes und aufgrund von zahlreichen Debatten über die *rassistische* Erinnerungskultur und Diskriminierung im universitären Raum, entfernt das Universitätsmanagement die Statue schließlich vom Campus.

Was als Protest gegen die Erinnerung an das koloniale Erbe und die universitäre Kultur entsteht, entwickelt sich zur größten Widerstandsbewegung nach der Apartheid. Als die University of Witwatersrand Ende 2015 eine Erhöhung der Studiengebühren von 10,5 Prozent verkündet, löst der Slogan *Fees Must Fall* die Proteste von RMF ab (Booysen 2016b: 23). Universitätsübergreifende Proteste fordern die Abschaffung der Studiengebühren und verweisen auf die Diskriminierung und Prekarisierung *Schwarzer* Studierender an den Universitäten. Zwar öffnen sich die Universitäten nach der Überwindung der Apartheit für *Schwarze* Studierende[7], so dass ihre Anzahl kontinuierlich wächst. Dennoch bleibt der Zugang zum Bildungssystem von Einkommen, *Rasse* und Geschlecht abhängig. Im Jahr 2014 stellen *Weiße* Studierende einen Anteil von 57 Prozent an südafrikanischen Universitäten während *Schwarze* Studierende nur 15 Prozent ausmachen (Swatz et al. 2018: 1).[8] Nicht zuletzt verschärfen die Stagnation des ökonomischen Wachstums und die zunehmende Jugendarbeitslosigkeit die Situation, denn *Schwarze* Studierende können sich die anfallenden Studiengebühren nicht mehr leisten und haben kaum Aussicht auf einen Arbeitsplatz (Booysen 2016b: 16). Der Zugang zu der Universität hängt damit nach wie vor wesentlich von der Kategorie *race* ab.

Vor diesem Hintergrund entwickeln sich die anfänglichen Proteste zu einer landesweiten Mobilisierung, welche zahlreiche Universitäten umfasst. Der Druck der Massenproteste bewirkt schließlich die Einführung freier tertiärer Bildung für sozioökonomisch benachteiligte Studierende im Jahr 2017.

An der UCT ist Dekolonialisierung zu Beginn als auch im Protestverlauf das zentrale Schlagwort der Studierendenbewegung: Die vielfachen Facetten

7 Aufgrund der *rassistischen* Segregation des Apartheitsregimes sind im Jahr 1985 19 Universitäten ausschließlich für *Weiße* zugänglich, zwei für Inder*innen und zwei für *Coloureds*. Sechs Universitäten konnten von *Schwarzen* Bürger*innen besucht werden und dienten lediglich als Ausbildungsort für Beamt*innen (Xaba 2017: 97).

8 Südafrikanische *Schwarze* Akademiker*innen haben einen Anteil an fünf Prozent im Jahr 2012 im Vergleich zu 55 Prozent *Weißen* Akademiker*innen (Ndelu 2017: 61).

der Deutungen von Dekolonialisierung ermöglichen erst eine breite Mobilisierung von Studierenden, unabhängig von sozialen Kriterien wie Geschlecht, *Rasse*, sozioökonomischem Status oder politischer Affiliation. Aufgrund dessen ist die Beteiligung von variierenden Studierenden zu Beginn hoch. Die basisdemokratische Selbstorganisation sollte darüber hinaus einen ungehinderten Zugang zur Bewegung schaffen und integrierend wirken. Unter den Studierenden dominieren an der UCT jene, welche eine soziale, politische, ökonomische oder rassistische Marginalisierung oder Diskriminierung erlebt haben.

Dekolonialisierung ist für die Studierenden der UCT *erstens* ein übergeordneter Deutungsrahmen für die Unrechtserfahrungen und geht *zweitens* mit spezifischen Protestforderungen einher. Diese Deutung werde insbesondere an der UCT durch eine intersektionale Perspektive ergänzt. *Drittens* wird im Rahmen der Studierendenbewegung eine dekoloniale Praxis proklamiert, welche einen herrschaftsfreien Raum durch basisdemokratische Verfahren schaffen sollte und schließlich selbst Widersprüchen und Exklusionstendenzen unterliegt.

2.2 Variierende Deutungen von Dekolonialisierung

Studierende deuten Dekolonialisierung unterschiedlich und beziehen sich auf 1) die Lehrinhalte; 2) den inkorporierten Schmerz (*black pain*) struktureller und symbolischer Gewalt; 3) *black* consciousness und/oder 4) die politische Herrschaft (vgl. auch Daniel 2020). Diese vier Deutungsrahmen für die Unrechtserfahrungen überlappen sich zum Teil, haben aber unterschiedliche Reichweiten hinsichtlich ihrer Forderungen:

1) Studierende kritisieren beispielsweise Hierarchien in der Wissensproduktion. Demnach orientieren sich südafrikanische Universitäten an *westlichen* Theorien und Lehrinhalten, die jedoch nicht notwendigerweise für das Verständnis und die Verbesserung von Lebensrealitäten vor Ort relevant sind (zur akademischen Debatte über Hierarchien in der Wissensproduktion s. Ndlovu-Gatsheni 2018). Damit kritisieren Studierende auf Europa und Nordamerika fokussierte Lehrinhalte wie eine Studierende erklärt: „The west is always the starting point from which we articulate ourselves“ (Interview Studierende*r 27.09.2018). Studierende fordern mit Dekolonialisierung also die Überarbeitung des Curriculums, welches hegemoniale Diskurse reproduziert und die Geschichte und die Kultur der *Schwarzen* Mehrheitsgesellschaft nicht ausreichend beachtet (Cornell/Kessi 2017: 7; Kessi/Cornell 2015: 10). Eine Studierende beschreibt ihre Erfahrung mit dem Curriculum wie folgt:

> „I found it actually violent to read some of that stuff and read about like myself and my history in these unbelievable *racist* demeaning works that were held as being kind of core studies in the field“ (Interview Studierende*r 25.03.2017).

Da die UCT zugleich die höchst-eingestufte Universität in Afrika in der weltweiten Klassifizierung der Universitäten ist, und eine jener Universitäten, welche stets als wegweisend in Forschung und Bildung in Afrika gilt, wäre ein Überdenken des Curriculums umso notwendiger und zugleich wegweisend. Dekolonialisierung impliziert hier die Forderung nach einer kontextrelevanten Bildung und einer Provinzialisierung der Wissensproduktion.

2) Dekolonialisierung bedeutet auch die Überwindung des verkörperlichten Leids *Schwarzer* Studierender (*black pain*), welches durch den universitären Alltag verursacht wird. Die Universität wird als Ort der strukturellen Gewalt erlebt. Ein*e Studierende*r erklärt:

> „The thing is, I grew up in a township. We never did see any whites, let alone interact with them, unless we went to town […]. Fast forward, a few years and I find myself in Cape Town, a student at UCT […] and for the first time ever in my life I was confronted with the cultural capital that comes with being white, or familiar with the white world. Thus, for the first time ever in my life, I felt black, I knew I was black […] and suddenly for the first time ever in my life too, I felt inferior“ (zitiert aus Kessi/Cornell 2015: 9).

Diese gesellschaftliche Erfahrung der Diskriminierung drückt sich hier als subjektivierte Wirklichkeit im körperlichen Leid der Einzelnen aus. Soziale Strukturen werden verinnerlicht, so dass der Körper zur Verbindung zwischen Struktur und Subjekt wird und durch verkörperte Emotionen (vgl. Gugutzer 2015: 104; Tate 2014; Villa 2011) wie unterlegen-Sein, Isolation, Scham oder Wut spürbar wird. Ein*e Studierende*r erklärt:

> „I said I am so angry about my history, I am so angry that this happened to my family, I am so angry that I come to UCT and am still treated like inferior and I am still not given the human dignity that I deserve and that *white* people in this institution are so violent“ (Interview Studierende*r 07.09.2018).

In dieser Deutung von Dekolonialisierung wird einerseits gesellschaftliche Diskriminierung zur verkörperten Erfahrungswelt der Studierenden und andererseits wird Dekolonialisierung als die Überwindung dieser strukturellen Gewalt interpretiert. Der freie Zugang zur tertiären Bildung ist in dieser Deutung ein wesentliches Element, um die Unrechtserfahrungen zu überwinden.

3) In Verbindung mit dem erlebten verkörperlichten Schmerz argumentieren Studierende auch, dass Dekolonialisierung die Suche nach der eigenen Identität beinhaltet. Damit stellt sich die Studierendenbewegung in die Tradition einer Reihe von Befreiungsbewegungen wie beispielsweise den Liberalisierungsbewegungen in Afrika, welche die koloniale Herrschaft

überwanden (vgl. Fanon 1968; Melber 2002) oder sie referieren auf die US-amerikanische *Black Power Bewegung* der 1970er Jahre. Vorläufer*innenbewegungen im südafrikanischen Kontext sind die *Black Consciousness* Bewegung sowie die Studierendenproteste gegen die Apartheid in den 1970er Jahren (Biko 1979; Booysen 2016a). In ihren Protesten werden Körpermerkmale zum Ausgangspunkt zum Erkennen und Anerkennen einer *Schwarzen* Identität. Der Körper wird hier als Mittel und Objekt der Identität konstituiert (vgl. Biko 1979; Liebsch 2017). Schriften von Steve Biko sowie das antikoloniale Denken Frantz Fanons werden genutzt, um die Bedeutung von *Schwarz*-Sein zu reflektieren und ebenso die Philosophie der *Black Theology* und Negritude (vgl. Ndaba et al. 2017). Die dekoloniale Protestforderung liegt hier in der Rückbesinnung und Wiedererlangung einer *Schwarzen* Identität durch Selbstbefreiung und kulturelle Kohäsion (Interview Studierende*r UCT 28.08.2018). Dabei spielen die mit *Schwarz*-Sein markierten Materialitäten, Praktiken und Körperkulturen eine besondere Rolle.

4) Entstanden aus der Enttäuschung über die multikulturelle Gesellschaft interpretieren Studierende mit Referenz auf Frantz Fanon Dekolonialisierung auch als ein politisches Projekt (Langa 2017: 8). Ein Studierender erklärt:

> „So, there is a link, there is an understanding that one cannot resolve the issues of students or the issues of university if you don't resolve the national issues of colonialism" (Interview Studierender 29.08.2018).

Dekolonialisierung bedeutet hier häufig eine politische Transformation hin zu einem panafrikanischen Herrschaftszusammenhang. Zum Teil wird diese Deutung der Dekolonialisierung mit der Suche nach vorkolonialen Gesellschaftsformen verbunden und mit dem Zugang zu Land in Zusammenhang gebracht. Die Interpretation von Dekolonialisierung findet sich verstärkt unter jenen Studierenden, welche einer Partei wie den Economic Freedom Fighters (EFF) und dem Pan Africanist Student Movement of Azania (PASMA) angehören.

Zusammengehalten wird die Studierendenbewegung durch den geteilten Deutungsrahmen der Dekolonialisierung, welcher in sich unterschiedliche Probleme und Zielsetzungen anspricht. Die variierenden Deutungen von Dekolonialisierung haben unterschiedliche Reichweiten, beinhalten bildungspolitische Forderungen, wie nach der Veränderung des Curriculums, und gehen bis zur Herrschaftskritik und der Forderung nach politischer Transformation. Aufgrund der Offenheit und vielfältigen Bezugnahme auf den Deutungsrahmen war es einer Vielfalt an Studierenden möglich, sich der Studierendenbewegung anzuschließen.

2.3 Intersektionalität als Deutungsrahmen

Von Beginn an waren Dekolonialisierung und Intersektionalität zwei Seiten einer Medaille, was Studierende im Gründungsstatement von Rhodes Must Fall (2015) verschriftlichten:

„We want to state that while this movement emerged as a response to racism at UCT, we recognize that experiences of oppression on this campus are intersectional and we aim to adopt an approach that is cognizant of this going forward. An intersectional approach to our blackness takes into account that we are not only defined by our blackness, but that some of us are also defined by our gender, our sexuality, our able-bodiedness, our mental health, and our class, among other things. We all have certain oppressions and certain privileges and this must inform our organizing so that we do not silence groups among us, and so that no one should have to choose between their struggles. Our movement endeavours to make this a reality in our struggle for decolonization“ (ebd.).

Studierende verstehen Intersektionalität als eine sich überlappende Form der Unterdrückung *Schwarzer* Studierender, welche sich auf Geschlecht, *Rasse*, Klasse, körperliche und mentale Einschränkungen bezieht. Diese Definition schließt an das Konzept von Kimberlé Crenshaw (1989) an. Demnach ist Intersektionalität ein Mittel, um überlappende Formen von Diskriminierung aufzudecken. Ein*e Studierende*r erklärt:

„Kimberlé Crenshaw’s writings on intersectionality has been really important in terms of understanding that we are holistic and we have different intersections in fact arouse at the same time, so I am not just a woman, not just a black person, I am not just queer, they happen all at the same time and they have various impacts on my identity and my experiences in the world. […] So, I think for me, there cannot be a decoloniality without intersectionality. In the sense that for me decolonization is about liberation and justice and self-determination for people and if we are going to decolonize and the only issue that we are going to focus on race then oppression will continue to be perpetuated in the sense that for example if it’s just about race you putting black man in the same position as white man and then black women and black queer people and black trans people are going to continue to be facing superior suppressions and working class people will be oppressed and so it’s about challenging all of those issues, dealing with them all at the same time“ (Interview Studierende*r 28.09.2017).

Studierende sehen jedoch jenseits dieser Deutung Intersektionalität als ein politisches Streben nach Dekolonialisierung und die Überwindung von hierarchisierenden Herrschaftsverhältnissen. Damit ist Intersektionalität in Anschluss an Patricia Hill Collins (2014) auch eine Form des Widerstandes für die Studierenden (Matandela 2017: 17). Intersektionalität beruhe auf einer Reflexion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und eine kontinuierliche Reflexion des Dekolonialisierungsprozesses. Folglich kann Intersektionalität auch als Erklärungsmuster für die Ursachen und den Prozess der Dekolonialisierung in der Studierendenbewegung angesehen werden.

Das Trans Collective als eine südafrikanische LGBTQI*-Studierendengruppe steht für eine solche intersektionale Deutung von Dekolonialisierung

und verbindet diese mit einer körperpolitischen Position der „*Schwarzen* Liebe“, welche dem verkörperlichten Leid der *black pain* gegenübertreten soll. In der „*Schwarzen* Liebe“ drückt sich nicht allein das Überwinden strukturell tradierter und diskriminierender Herrschaftsverhältnisse aus, sondern auch das Streben danach, der vermeintlich heteronormativen *Schwarzen* Kultur eine intersektionale, queere und antipatriarchale Position gegenüberzustellen und zwar nicht in Form des Widerstands, sondern durch Loyalität und „Liebe“ gegenüber jenen, welche diese Position nicht teilen. So heißt es in einer Erklärung des Trans Collectives:

„It was as early as April 2015, just a month after the inception of RMF, that what is now known as the Trans Collective flagged the issue of a rigid loyalty to patriarchy, cisnormativity, heteronormativity and the gender binary within the space. […] We maintain that decolonisation is necessary for a reclamation of our humanity as black queer trans people. Our intervention is an act of black love. It is a commitment towards making RMF the fallist space of our dreams. It forms part of the journey towards the ‘logical conclusion’ of the decolonisation project. There will be no Azania [hier genutzt als panafrikanischer Lebenszusammenhang *Schwarzer* Identitäten] if black men simply fall into the throne of the white man without any comprehensive reorganisation of power along all axis of the white supremacist, imperialist, ableist, capitalist cisheteropatriarchy. To our minds this interpretation is in line with this commitment that RMF has made in its mission statement to in March 2015: ‚AN INTERSECTIONAL APPROACH‘“ (Trans Collective 2016).

Aufgrund dieser intersektionalen Perspektive auf Dekolonialisierung beteiligen sich jene Studierende an der Bewegung, welche mehrfache Formen der Diskriminierung in dem universitären Kontext erleben. *Radical Black Feminists*[9] oder das Trans Collective sind Unterstützer*innen und Führungsfiguren in der Studierendenbewegung. Die Allianz zwischen diesen queer*feministischen Positionen mit der Studierendenbewegung ist dahingehend erstaunlich, als dass erstmals in der Geschichte eine derartige Koalition geschmiedet wird (Khan 2017: 114).

2.4 Zur intersektionalen und dekolonialen Protestpraxis

Die intersektionale und dekoloniale Protestpraxis manifestiert sich am augenscheinlichsten in der Besetzung eines Verwaltungsgebäudes der Universität. Dieses nennen Studierende in *Azania* Haus um. Die Bezeichnung *Azania* verweist auf nichtstaatliche, panafrikanische Lebenszusammenhänge und im Rahmen der Studierendenbewegung auf die Notwendigkeit, existierende gesellschaftliche und politische Strukturen in Frage zu stellen. Das *Azania* Haus soll

9 Die *Radial Black Feminists* bilden eine junge Generation an Aktivist*innen, welche sich von der systemkonformen Frauenbewegung abheben und bewusst konfrontieren und schockieren möchte (Miller 2016).

ein *Heimatort* für die Studierenden an der als entfremdend wahrgenommenen Universität werden. *Azania* soll ein Raum sein, um über Dekolonialisierung und Intersektionalität zu reflektieren und eine dekoloniale Praxis zu etablieren. Beispielsweise praktizieren Studierende dort basisdemokratische Entscheidungsverfahren, um der machtdurchdrungenen Universität eine egalitäre Praxis gegenüberzustellen. Deswegen organisieren Studierende zahlreiche Veranstaltungen zu Dekolonialisierung und diskutieren ihre Erfahrungen. Das *Azania* Haus bietet damit einen Raum, in dem auch Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen über ihre Erfahrungen der Marginalisierung sprechen können. Zugleich soll eine intersektionale Praxis etabliert werden. Beispielsweise entsteht das Intersectional Audit Committee mit dem Ziel, die Beteiligung von Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen in der Studierendenbewegung zu sichern (Matandela 2017: 12). Es geht um eine gelebte Gleichheit zwischen den Geschlechtern, um die Integration non-binärer Positionen und die Überwindung intersektionaler Diskriminierungserfahrungen. Einige Studierende beschreiben dies als einen Heilungsprozess von den Erfahrungen der Diskriminierung (Interview Studierende*r 29.09.2017).

Die starke Verzahnung von Intersektionalität und Dekolonialisierung drückt sich auch in der Protestpraxis der Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivistinnen durch den Einsatz ihres Körpers aus. Der Körper dient als Instrument, um mehrfache Formen struktureller Diskriminierung auszudrücken und durch die Präsenz des Leibes die soziale Ordnung zu stören und neu auszuloten (Gugutzer 2015: 104). Die Präsenz des *Schwarzen weiblichen* Körpers wird eingesetzt, um durch die dramaturgische Figur des Körpers seine Verletzlichkeit aufzuzeigen und damit einer stereotypen Darstellung des *weiblichen* Körpers zu folgen. Nacktproteste sollen die mehrfache Fragilität und Diskriminierung veranschaulichen. Zugleich drückt sich in der Nacktheit auch das Recht auf Selbstbestimmung aus und in der Materialität des Körpers seine Stärke. Die Darstellung körperlicher Autonomie und Stärke wird hier zum Ausgangspunkt der Konstituierung einer politischen Subjektivität (vgl. Schmincke 2017: 249). Ebenso wird der unwillkürliche Ausdruck des nackten *weiblichen* Körpers in seiner stereotypen Wahrnehmung als zerbrechlich auch genutzt, um männliche Studierende z.B. bei Demonstrationen als Schutzwall vor den Übergriffen der Sicherheitskräfte zu schützen (Ndlovu 2017). Zuschreibungen zum *Schwarzen weiblichen* Körper wurden also strategisch genutzt und in ihrer stereotypen oder widerständigen und autonomen Wahrnehmung situationsspezifisch eingesetzt, um die als *black love* titulierte Loyalität zum dekolonialen Projekt auszudrücken und einen Schutzraum zu kreieren. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Körper als politisiertes Medium von den Protestakteuren vielfach und ambivalent eingesetzt wird. Körper wird relevant in der Deutung und Praxis der Studierendenbewegung, ist gestaltbar und vielfältig nutzbar (Schmincke 2017: 245). Der Bezug zum Körper ist damit nicht nur in der Problemdeutung der Studierenden zentral, sondern auch in der Protestpraxis. Zugleich bergen

die vielfältigen Zuschreibungen zum Körper wiederum ein Potential, unterschiedliche Mobilisierungsgruppen anzusprechen und über Körperdeutungen und -praxen vielfältige Zugehörigkeit zu schaffen.

Infolgedessen möchte ich argumentieren, dass sowohl die Pluralität an Deutungen von Intersektionalität und Dekolonialisierung als auch das Streben nach einer Umsetzung der Forderungen in der Projektpraxis die Zusammengehörigkeit in der Bewegung gestärkt hat. Auch die Offenheit in der Deutung von Körper und die multiple Verwendung von Körperpolitiken zeigen die Loyalitäten zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen. Die praktizierten basisdemokratischen Verfahren stärken diese offene und varietätsreiche Projektpraxis. Jedoch brechen bereits nach den Protesten gegen die Statue von Cecil Rhodes erste Konflikte auf ebenso wie geteilte Deutungen vermehrt in Frage gestellt werden.

2.5 Konflikte um Deutungen, Dominanz und Exklusion

Während die Studierendenbewegung zu Beginn als basisdemokratische und nicht-partisane Bewegung angetreten ist (Rhodes Must Fall 2015), setzen sich vermehrt herrschaftskritische und identitäre Deutungen von Dekolonialisierung durch. Im Protestverlauf haben jene Studierende, welche diesen Deutungen folgen, an Führungspositionen gewonnen und mobilisieren vermehrt für eine gesamtgesellschaftliche Transformation und eine Rückbesinnung auf eine *Schwarze* Identität. Zunehmend geht diese Position mit einer essentialisierenden Deutung des *Schwarz-Seins* einher. Manche Studierende knüpften somit das Mitwirken an der Studierendenbewegung an die Selbsterfahrung des verkörperlichten Schmerzes der *black pain*. Demnach rechtfertigt erst die erlebte Diskriminierung und des Rassismus das Mitwirken an der Studierendenbewegung. Eine geteilte Erfahrungswelt wird zur Voraussetzung, um Teil der Studierendenbewegung zu sein. Ein *Schwarzer* Studierender beschreibt wie er aufgrund seines sozioökonomischen Status in der Mittelklasse nicht an die Narration der Marginalisierung anschließt und damit nicht Teil der Studierendenbewegung sein konnte (Nyamnjoh 2017). Der verkörperlichte *Schwarze* Schmerz wird einerseits an eine sozioökonomisch marginalisierte Position geknüpft und an erlebte Diskriminierungserfahrung. Andererseits geht dies mit einer Essentialisierung des *Schwarz*-Seins einher, die nur teilweise eine strategische Dimension besitzt (vgl. Hall 2016; Spivak 1988). Demnach drücken sich gesellschaftliche Strukturen nicht im Körper per se aus, sondern ausschließlich im *Schwarzen* Subjekt. An dieser Stelle zeigt sich, dass trotz Proklamation einer intersektionalen Betrachtung von Diskriminierungserfahrungen die *Schwarze* Identität essentialisiert und im *Schwarzen* Körper verankert

wird. Dies führt teilweise auch zu einer Ablehnung von Solidarität: Diese Studierenden distanzieren sich bewussten von all jenen, die eine Narration von *black pain* nicht für sich beanspruchen wollen oder können oder einer essentialistischen Deutung einer *Schwarzen* Identität nicht teilen können oder wollen.

Die Essentialisierung geht teilweise auch mit einer Ablehnung des *Weißen* Subjekts als privilegierter Machtposition einher. *Weiße* Studierende werden infolge zum Teil ausgegrenzt, einerseits um eine Schutzraum zu eröffnen, indem eine *Schwarze* Identität ausgelotet werden kann; andererseits lehnen einige Studierende Solidarität von *Weißen* per se, ab da sie ein Privileg verkörperlichen (zur Debatten über kritische *Weißseinsforschung* vgl. Eggers et al. 2005). Eine Studierende erklärt:

„*White* people were incorporated into the space as mere allies and were frequently reminded that they ought to be aware of their positionality when engaging in the space and should anticipate being accepted to leave the space“ (Ndelu 2017: 67).

Diese radikaleren Positionen entsprechen keineswegs der Mehrheit der Studierenden. Auch weniger radikale Studierende sehen Dekolonialisierung jedoch vermehrt als eine politische und gesellschaftliche Transformation, welche eine Rückbesinnung auf kulturelle patriarchale Praktiken und auf *black consciousness* suggeriert. Dies führte nicht zuletzt dazu, dass das intersektionale und dekoloniale Versprechen zunehmend in Frage gestellt wurden. Beispielsweise wurde während der Besetzung hitzig debattiert, inwieweit eine intersektionale Position notwendig sei und dass das dekoloniale Projekt eine heteronormative Position erfordere (Ameera et al. 2017). So setzten Studierende das Schlagwort *black consciousness* ein, um unter dem Deckmantel des übergeordneten Ziels der Dekolonialisierung geschlechternormative Positionen durchzusetzen, queer*feministische Positionen als unafrikanisch zu bezeichnen und Gegennarrationen in den Schatten zu stellen. Nobulelo Shange (2017: 65) argumentiert, dass das philosophische Konzept *Ubuntu*, welches im südafrikanischen Kontext mit Humanität und Reziprozität gleichgesetzt und als Teil der dekolonialen Praxis interpretiert wird, in der Studierendenbewegung in ähnlicher Weise genutzt wird, um binäre Geschlechterpositionen durchzusetzen und um den Ausschluss von radikalen Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen zu begründen. Aktivist*innen argumentieren, dass „patriarchy, sexual violence, ableism and queer-antagonism were either normalised or ignored as negative elements of the movement“ (Xaba 2017: 96). Was als intersektionales Versprechen begann, kehrte sich vor allem gegen jene Studierende, welche am meisten von Diskriminierung und Ausgrenzung betroffen waren. Ein*e Studierende*r verdeutlicht:

„They [die Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen] tolerated the mysogonist and masculin leadership for quite some time and then they said it is enough“ (Interview Studierende*r 05.09.2018).

Die Verengung der Deutungsrahmen auf vermehrt essentialistische identitäre und gesellschaftstransformative Positionen und der damit verbundene Streit um die Deutung von Intersektionalität kann auf unterschiedliche Prozesse zurückgeführt werden: Einerseits wird argumentiert, dass erste Konflikte in der Bewegung bereits aufbrechen, als die Statue von Cecil Rhodes gestürzt wurde, da der Bewegung das gemeinsame Ziel fehle (Ameera et al. 2017: 51). Andererseits werden die angestrebten basisdemokratischen Verfahren durch machtpolitische Positionen abgelöst. In dieser Phase des Konfliktes und Neuorientierung setzte sich eine zumeist männliche Führungsriege durch. Es sind diese, welche patriarchale, identitäre und gesellschaftstransformative Positionen durchsetzen. Zum Teil wird eine strategische Essentialisierung des *Schwarz*-Seins genutzt, um Zugehörigkeit herzustellen. Zugleich verankerten sich die parteipolitischen Positionen der Economic Freedom Fighters und des Pan Africanist Student Movement of Azania, welche den genannten zunehmend dominanten Deutungen der Dekolonialisierung folgen (Interview Studierende*r 13.09.2018). Die Herausbildung einer machtinteressierten Führungsriege ging also mit einer Verengung der Deutungsrahmen einher und führte in der politischen Praxis zur Performanz einer *Hyper*männlichkeit. Insbesondere vor dem Hintergrund der zunehmend gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den universitären Sicherheitskräften und den Studierenden nutzten männliche Studierende ihre körperliche Präsenz und männliches Dominanzgebaren, um sich gegen Sicherheitskräfte symbolisch zu behaupten und die Gewaltbereitschaft unter den Aktivist*innen zu mobilisieren (Xaba 2017). Diese Form der *Hyper*männlichkeit wird von Seiten der Queer*Feminist*innen als eine „internalisation of white supremacy and the normalisation of violence against minority groups“ (Xaba 2017: 202) interpretiert.

Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen erleben die Studierendenbewegung aufgrund dieser sich verengenden Deutungsrahmen als ausgrenzend und zunehmend als Raum, in dem sich gesellschaftliche Diskriminierungen widerspiegeln (Khan 2017: 116). Das Gefühl des Ausgeschlossenseins weicht zum Teil sogar der Angst vor dem Verlust körperlicher Integrität. Ein*e Student*in beschreibt die Situation wie folgt:

> „I also feel like you can't really be in that space unless you've got a male partner or a male comrade to […] not necessarily to legitimate your voice but like, to protect you“ (Matandela 2017: 25).

Zugleich werden Frauen vermehrt Opfer sexueller Belästigung (Bernardo 2015). Diese Prozesse lösen eine Reihe an Reaktionen aus, welche vom Widerstand von Queer*Feminist*innen gegen die Bewegung bis zu einer vermehrt unabhängigen Protestorganisation oder dem Ausscheiden aus der Bewegung reichen: Erstens entscheiden sich Aktivist*innen aufgrund der verengenden Deutung und der Dominanz patriarchaler heteronormativer Positionen, die Studierendenbewegung zu verlassen. Andere suchen sich alternative Ausdrucksformen. Unter dem Schlagwort „writing instead of rioting“ nutzen sie

soziale Medien, um eine geschlechtersensible Perspektive auf die Studierendenbewegung einzunehmen. In sozialen Medien wurde eine dekoloniale und intersektionale Praxis fortgeführt, welche in den offline-Räumen nicht mehr möglich scheinen. Zugleich erobern sich Studierende hier ihr angestrebte Selbstrepräsentation zurück (Godsell et al. 2016), welche durch das Scheitern basisdemokratischer Verfahren verloren gegangen war. Das Engagement in sozialen Medien zeigt eine personifizierte, politisierte Subjektposition, welche auf der Darstellung der Erfahrungswelten der Studierenden beruht und in der Körperpolitik allenfalls als Zielsetzung für gewaltfreie Räume formuliert wird.

Zweitens reagieren queer*feministische Aktivist*innen mit Gegenprotesten gegen die Verletzung der körperlichen Integrität durch sexualisierte Gewalt und fordern das Recht auf körperliche Selbstbestimmung ein. Unter den Hashtags *#RapeMustFall* und *#SilentProtest* wird die Verletzung des Körpers zur Protestursache – Körper und Sexualität werden zum zentralen Thema und werden öffentlich problematisiert (vgl. Schmincke 2017: 250). Hier wird der Körper nicht allein zum Anlass des Protestes, sondern auch als Mittel eingesetzt, um sich universitäre Räume zurückzuerobern, welche Student*innen durch die männliche Führungsriege streitig gemacht wird. Dies ist besonders der Fall bei den Protesten, die unter dem Slogan *#PatriarchyMustFall* geführt werden. Student*innen kritisierten die Verengungen der Deutungsrahmen und die Dominanz männlicher Studierender. Bei diesen Protesten wird ein radikaler Einsatz des weiblichen Körpers sichtbar. Nacktheit wird als Gegenpositionierung und Widerstand gegen heteronormative hierarchische Positionen manifestiert. Der Körper wird durch Aufschriften und Haltung zum Spektakel (Schmincke 2017: 250) und zur verkörperlichten Gegennarration zu der entstandenen männlichen Dominanz. Die Körperpolitik ist radikal, setzt auf Irritation als Mittel und einer gewaltvollen Aneignung von Räumen durch die nachdrückliche Präsenz und zur Schaustellung einer Vielfalt an non-binären Körpern. Diese Form der Körperpolitik wird besonders bei einer Fotoausstellung im Jahr 2016 deutlich: Die Fotoausstellung sollte die junge Bewegung dokumentieren, ihr ein öffentliches Gesicht verleihen und damit einen wesentlichen Beitrag zur Herstellung eines visuellen Narratives leisten. Das Trans Collective stürmt die Fotoausstellung, beschmiert die Fotos, welche zumeist männliche Studierende darstellen, mit Farbe und protestiert nackt für die Anerkennung ihrer Sexualität und die Wiedereroberung des universitären Raumes für non-binäre Körper. Dieses Ereignis verdeutlicht einerseits die Radikalität der Köperpolitik und andererseits, dass der Körper nicht mehr zum Ausdruck von Loyalität, sondern als Mittel zum Einfordern von Anerkennung alternativer non-binärer Geschlechter gebraucht wird. Dabei geht es nicht um die Ablehnung des dekolonialen Projektes, sondern um die Wiedereinführung einer intersektionalen Perspektive, wie das Trans Collective erklärt:

„We must, however, state unequivocally that our disruptive intervention at the RMF exhibition should not under any circumstances be construed as a rejection of RMF or a departure away from decolonisation“ (Trans Collective 2016).

Genau aus diesem Grund verharren wenige Feminist*innen und LGBTQI*-Aktivist*innen in der Bewegung und bemühen sich immer fort um eine intersektionale Dimension der Dekolonialisierung (Interview Studierende*r 25.03.2019).

3 Schlussbetrachtung

Häufig wird der Sturm des Trans Collective auf die Fotoausstellung als Spitze der Eskalation zwischen den unterschiedlichen Positionen in der Studierendenbewegung bezeichnet. Der Streit um die Deutung von Dekolonialisierung beginnt, als basisdemokratische Verfahren durch die machtpolitische Positionierung von männlichen Studierenden in Frage gestellt werden. Sie versuchen, der Pluralität an Deutungen eine bestimmte identitäre, transformative und zum Teil essentialistische Deutung von Dekolonialisierung entgegenzusetzen. Inwieweit dies zur Zersplitterung der Studierendenbewegung geführt hat, ist schwer zu beantworten, spielen hier doch eine Vielzahl an Gründen eine Rolle.[10]

Während zu Beginn Dekolonialisierung und Intersektionalität als gleichwertige und ineinander verschränkte Deutungsrahmen für die Erklärung der Unzufriedenheit unter den Studierenden und für die Mobilisierung von Anhänger*innen herangezogen wird, setzt sich also im Protestverlauf z.T. mit Essentialismen verbundene Deutungen von Dekolonialisierung durch. Diese gehen mit vermehrt heteronormativen Geschlechtskonzeptionen einher und drängen intersektionale Perspektiven in den Hintergrund. Dieser Wandel lässt sich durch die Entstehung von Machtkonstellationen in der Studierendenbewegung erklären: Eine männliche Führungsriege, parteipolitische Positionen und das Scheitern basisdemokratischer Verfahren stärken bestimmte Deutungsrahmen zu Dekolonialisierung, lassen Intersektionalität in den Hintergrund treten und werden durch eine *Hyper*männlichkeit untermauert. Diskriminierung, Marginalisierung und das Erleben sexueller Gewalt von queer*feministischen Aktivist*innen geht Hand in Hand mit der Dominanz essentialistischer Deutungen von Dekolonialisierung und führt zum Rückzug und Ausschluss vieler, für

10 Es wird beispielsweise das Fehlen einer breiten Mobilisierung angeführt, um die zunehmende Schwächung der Studierendenbewegung zu erklären (o.A. 2017). Ebenso spielt das gewaltvolle Vorgehen des Sicherheitsmanagements und der Polizei gegen die Protestierenden eine entscheidende Rolle.

welche intersektionale Perspektiven eine wesentliche Rolle spielen. Die Verdrängung und aktive Entscheidung zum Austritt von queer*feministischen Aktivist*innen führt zu gegenhegemonialen Protesten und zu einer radikalen Körperpolitik, welche auf die Wiedereroberung der Räume zielt, die sich für Queer*Feminist*innen schlossen. Das dekoloniale und intersektionale Streben nach einem herrschaftsfreien Raum verkehrt sich in Exklusionsprozesse, welche nicht zuletzt Loyalität und Kooperation in der Studierendenbewegung erschweren und zur Spaltung der Bewegung führen.

Das Beispiel der Studierendenbewegung verdeutlicht aus einer Perspektive der Protest- und Bewegungsforschung, wie wichtig es ist, herrschaftskritische Proteste selbst einer Analyse von Macht- und Exklusionsprozessen zu unterziehen und hierbei insbesondere die Intersektionalität, d.h. die Gleichzeitigkeit und die Verwobenheit von Rassismus und Sexismus mit weiteren Unterdrückungsverhältnissen, zu adressieren. Dabei ist eine poststrukturalistische Perspektive besonders wertvoll, denn veränderte Akteurskonstellationen führen zum Wandel von Machstrukturen und Exklusionsprozessen. Diese Perspektive erklärt zugleich, auf welche Art und Weise sich gesellschaftliche Strukturen in den Dynamiken der sozialen Bewegungen widerspiegeln. Aus einer intersektionaler Perspektive wird darüber hinaus deutlich, wie geschlechtsspezifische Dimensionen das Nachsehen gegenüber der Deutung von Dekolonialisierung als identitäres und transformatives Projekt haben.

Literatur

o.A. (2017): Interview with the Fallist organiser Alex Hotz. In: Agenda 3–4, S. 122–126.

Ameera, Conrad/Raatus, Cleo/Khunoane, Kgomotso/Ditsele, Orabile/Mnquwazana, Sihle/Mnisi, Sizwesandile/Mamabolo, Tankiso/Mangu, Thando (2017): The Fall. Cape Town: Baxter Junkets No. 6.

Bernardo, Carla (2015): #RapeAtAzania accused in court. In: IOL News. https://www.iol.co.za/news/rapeatazania-accused-in-court-1947968 [Zugriff: 12.11.2018].

Biko, Steve (1979): Black Consciousness in South Africa. New York: Vintage Book.

Booysen, Susan (2016a): Introduction: In: Booysen, Susan (Hrsg.): Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonisation and Governance in South Africa. Johannesburg: Wits University, S. 1–21.

Booysen, Susan (2016b): Two weeks in October: Changing governance in South Africa. In: Booysen, Susan (Hrsg.): Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonisation and Governance in South Africa. Johannesburg: Wits University, S. 22–52.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita 2005: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.

Cornell, Josephine/Kessi, Shose (2017): Black students' experiences of transformation at a previously ‚white only' South African university: a photo voice study. In: Ethnic and Racial Studies 40 (11), S. 1882–1899.
Crenshaw, K. W. (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum, S. 139–167.
Daniel, Antje (2019): Ambivalenzen des Forschens unter Bedingungen (post-) dekolonialer Debatten. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 32 (1), S. 40–49.
Daniel, Antje (2020): Brüchige Allianzen: LSBTIQ Aktivismen im Kontext der intersektionalen und dekolonialen Praxis der südafrikanischen Studierendenbewegung. In: Peripherie 157/158 (40), S. 102–124.
Davis, Kathy (2008): Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. In: Feminist Theory 9 (1), S. 67–85.
Eggers, Maisha/Kilomba Ferreira, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hrsg.) (2005): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast.
Fanon, Frantz (1968): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Godsell, Gillian/Chikane, Rekgotsofetse (2016): The roots of revolution. In: Booysen, Susan (Hrsg.): Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonisation and Governance in South Africa. Johannesburg: Wits University, S. 54–73.
Godsell, Gillian/Lepere, Refiloe/Mafoko, Swankie/Nase, Ayabonga (2016): Documenting the revolution. In: Booysen, Susan (Hrsg.): Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonisation and Governance in South Africa. Johannesburg: Wits University, S. 191–124.
Gugutzer, Robert (2015): Soziologie des Körpers. Bielefeld: Transkript.
Hagemann, Ingmar/Leinius, Johanna/Vey, Judith (2019): Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. In: Vey, Judith/Leinius, Johanna/Hagemann, Ingmar (Hrsg.): Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis. Bielefeld, S. 17–37.
Hall, Stuart (2016): Rassismus als ideologische Kritik. In: Kimmerich, Dorothee/Lavorano, Stephanie/Bergmann, Franziska (Hrsg.): Was ist Rassismus? Stuttgart: Reclam, S. 172–188.
Hancock, Ange-Marie (2007): When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm. In: Perspectives on Politics 5 (1), S. 63–79.
Haunss, Sebastian (2004): Identität in Bewegung. Prozesse kollektiver Identität bei den Autonomen und in der Schwulenbewegung. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Heaney, Michael T. (2019): Intersectionality at the grassroots. In: Politics, Groups, and Identities, Juni. S. 1–21.
Hill Collins, Patricia (2014): Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. London/New York: Routledge.
Hunt, Scott A./Benford, Robert D. (1994): Identity talks in the peace and justice movement. In: Journal of Contemporary Ethnography 22 (4), S. 488–517.
Kessi, Shose/Cornell, Josephine (2015): Coming to UCT: Black students, transformation and discourses of race. In: Journal of Student Affairs in Africa, 3 (2), S. 1–16.

Khan, K. (2017): Intersectionality in student movements: Black queer womxn and non-binary activists in South Africa's 2015-2016 protests. In: Agenda 3–4, S. 110–121.
Langa, Malose (2017): #Hashtag. An analysis of the #FeesMustFall Movement at South African universities. Johannesburg, Cape Town: Centre for the Study of Violence and Reconciliation.
Liebsch, Katherina (2017): Identität. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hrsg.): Handbuch Körpersoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 39–43.
Leinius, Johanna/Vey, Judith/Hagemann, Ingmar (2017): Poststrukturalistische Perspektive auf soziale Bewegungen. Plädoyer für eine notwendige Blickverschiebung. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 30 (4), S. 6–20.
Lenz, Ilse (2010): Intersektionalität: Zum Wechselverhältnis von Geschlecht und sozialer Ungleichheit. In: Becker, R. /Kortendiek. D. (Hrsg.). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 158–165.
Matandela, Mbalemhle (2017): Redefining Black Consciousness and resistance: The intersection of Black Conciousness and Black feminist thought. In: Agenda 3–4, S. 10–28.
McAdam, Doug/Scott, Richard W. (2005): Organizations and movements. In: Social movements and organization theory. In: Davis, Gerald/McAdam, Doug/Scott, Richard/Zald, Mayer (Hrsg.). Cambridge, Cambridge University Press, S. 4–41.
McCarthy, John D./Zald, Mayer N. (1987): Resource mobilization and social movements: A partial theory. In: McCarthy, John D./Zald, Mayer N. (Hrsg.): Social movements in an organizational society. New Brunswick, Transaction Books, S. 15–49.
Melber, Henning (2002): From Liberation Movements to Governments: On Political Culture in Southern Africa. In: African Sociological Review/Revue Africaine De Sociologie, 6 (1), S. 161–172.
Melucci, Alberto (1995): The process of collective identity. In: Social movements and culture. Johnston, Hank/Klandermans, Bert (Hrsg.). Minneapolis, University of Minnesota Press, S. 41–63.
Miller, Darlene (2016): Excavating the vernacular: ‚Ugly feminists', generational blues and matriarchal leadership. In: Booysen, Susan (Hrsg.): Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonisation and Governance in South Africa. Johannesburg: Wits University, S. 270–292.
Ndaba, Baldwin/Owen, Therese/Panyane, Masego/Serumula, Rabbie/Smith, Janet (2017): The black consciousness reader. Auckland Park: Jacana Media.
Ndelu, Sandile (2017): Liberation is a Falsehood: Fallism at the University of Cape Town. In: Langa, Malose (Hrsg.): #Hashtag. An Analysis of the #FeesMustFall Movement at South African Universities. Johannesburg, Cape Town: Centre for the Study of Violence and Reconciliation, S. 58–82.
Ndlovu, Hlengiwe (2017): Womxn's bodies reclaiming the picket line: The 'nude' protests during #FeesMustFall. In: Agenda 3–4, S. 68–77.
Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2018): Epistemic freedom in Africa. London, New York: Routledge.
Nyamnjoh, Anye (2017): The Phenomenology of Rhodes Must Fall. Student Activism and the Experience of Alienation at the University of Cape Town. In: Strategic Review for Southern Africa 39 (1), S. 256–277.

Rhodes Must Fall (2015): Mission Statement. https://jwtc.org.za/resources/docs/salon-volume-9/RMF_Combined.pdf [Zugriff: 12.11.2018].
Schmincke, Imke (2017): Soziale Bewegungen. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hrsg.): Handbuch Körpersoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 245–257.
Shange, Nobulelo (2017): Mappings of feminist/womanist resistance within student movements across the African continent. In: Agenda 3–4, S. 60–67.
Snow, David A./Benford, Robert D. (1988): Ideology, frame resonance and participant mobilization. In: Klandermans, Bert/Kriesi, Hanspeter/Tarrow, Sidney (Hrsg.). International social movement research. Greenwich: JAI Press, S. 197–218.
Snow, David A./Soule, Sarah A./Kriesi, Hanspeter (Hrsg.) (2010): The Blackwell Companion to Social Movements. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
Smith Linda Tuhiwai (2012): Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People. London; New York Zed Books Ltd.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Guha, R./Spivak, G. C. (Hrsg.): Selected Subaltern studies. New York: Oxford University Press, S. 3–32.
Swatz, Sharlene/Mahali, Alude/Moletsane, Relebohile/Arogundade/Khalema Nene/Cooper Adam/Groenewald, Candice (2018): Studying while black. Race, education and emancipation in South African Universities. Cape Town: Human Science Research Council Press.
Tate, Shirley Anne (2014): Performativity and ‚raced‘ bodies. In: Murji, K./Solomos, J. (Hrsg.): Theories of Race and Ethnicity: Contemporary Debates and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, S. 180–197.
Trans Collective (2016): Tokenistic, objectifying, voyeuristic inclusion is at least as disempowering as complete exclusion. https://www.facebook.com/search/str/UCT+trans+collective/keywords_search [Zugriff: 12.11.2018].
Von Dyk, Silke (2012): Poststrukturalismus. Gesellschaft. Kritik. Über Potentiale, Probleme und Perspektiven. In: PROKLA 42 (167), S. 185–210.
Villa, Paula-Irene (2011): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch Geschlechtskörper. Wiesbaden: VS Verlag.
Xaba, Wanelisa (2017): Challenging Fanon: A Black Radical Feminist Perspective on violence and the Fees Must Fall Movement. In: Agenda 3–4, S. 96–104.
Ziai, Aram (2010): Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“. In: PERIPHERIE 120 (30), S. 399–426.

‚In Verteidigung unserer natürlichen Ressourcen‘: Postkoloniale ökologische Bewegungen, Geschlechterverhältnisse und die Sicherung von Existenzgrundlagen

Christine Löw

1 Einleitung

Aktuelle Debatten zu Klimawandel und Umwelt sowie die Entstehung der neuen sozialen Bewegung „Fridays for Future“ haben auch in Deutschland die Relevanz und Dringlichkeit von ökologischen Themen sichtbar gemacht. Während es jedoch in vielen feministischen Debatten bisher nur unzureichend gelingt, Nachhaltigkeit, wirtschaftliche Entwicklung und Geschlechterverhältnisse zusammenzudenken (Ausnahmen davon Çağlar/Castro Varela/Schwenken 2012; Dannecker/Rodenberg 2014), lässt sich im globalen Süden seit mehreren Jahren die Herausbildung neuer sozialer Bewegungen beobachten, die ökologische Fragen mit sich verändernden kapitalistischen Produktionsweisen und transnationalen feministischen Überlegungen verbinden (Bauhardt/Harcourt 2019). Innerhalb feministischer Forschungen zählen postkolonial-feministische Ansätze mit ihrem Fokus auf subalterne[1] Frauen*[2] zu den zentralen

1 Den Begriff ‚subaltern/Subalterne‘ entlehne ich von Gayatri C. Spivak, der südasiatischen Subaltern Studies Group und dem italienischen Marxisten Antonio Gramsci: Damit bezeichne ich ein Subjekt oder Kollektiv, das nicht nur von kapitalistischen Akkumulationsweisen ausgebeutet wird, sondern von sozialem Aufstieg und der Kultur des Nationalismus abgeschnitten ist. Da die „unteren Schichten der Gesellschaft“ (Spivak 2000a: 324; Übers. C.L.) oft weiblich sind, erfordert die Untersuchung von Subalternität feministische Theorien. Die Subalterne steht doppelt im Schatten, d.h. in einem komplexen Zusammenspiel zwischen wirtschaftlicher Ausbeutung und patriarchal-nationaler Unterdrückung (Spivak 1988: 287f.). Der Ausdruck subaltern ist damit flexibler als viele ökonomisch-deterministische Analysen und ebenso imstande Geschlechter- und transnationale Klassenverhältnisse in postkolonialen Situationen mitzudenken. Zudem ist subaltern auch in der Lage, diverse intersektionale Herrschaftsverhältnisse entlang Kasten, Indigenität/Tribalität sowie Stadt/Land zu berücksichtigen, die oftmals (allerdings nicht begrenzt darauf) in Gesellschaften des globalen Südens relevant sind. In meinen Ausführungen, die sich auf gegenwärtige Proteste in Indien beziehen, umfassen subalterne Frauen* u.a. Dalits (Kastenlose), Adivasi (‚Indigene‘), Kleinbäuer*innen, Fischer*innen und Viehhirt*innen.

2 Ich verwende das Gender-Sternchen, um deutlich zu machen, dass es Menschen gibt, die sich weder als Frau noch als Mann definieren.

Strängen, die die systematische Analyse der Verflechtungen zwischen globalen Entwicklungen zur Enteignung natürlicher Ressourcen, der Finanzialisierung von Klima- sowie Umweltschutz und transnationalisierten Geschlechterverhältnissen in den Mittelpunkt stellen.

Vor diesem Hintergrund untersuche ich in meinem Beitrag aus einer postkolonial-feministischen Perspektive, wie sich die Finanzialisierung natürlicher Ressourcen im Klimaschutz auf die Existenzgrundlagen von ländlichen Gruppen auswirkt und welche Proteste, Organisationsformen sowie theoretischen Analysen neue sozialökologische Bewegungen in Opposition zur Globalisierung entfalten. Besondere Aufmerksamkeit richte ich auf die Bedeutung subalterner Frauen* sowohl im Selbstverständnis und den Erklärungsweisen von Basisbewegungen als auch in den Widerstandsformen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie umweltbezogene Netzwerke feministische Überlegungen einbeziehen und welche intersektionalen Macht- und Herrschaftsverhältnisse entlang Geschlecht, Indigenität/Staatsangehörigkeit, Klasse, Nord-Süd-Asymmetrie herausgefordert, aber auch gestützt werden.

Als postkolonialen Feminismus bezeichne ich „eine Untersuchung von und an den Intersektionen von Kolonialismus und Neokolonialismus mit Geschlecht, Nation, Rasse (race) und Sexualitäten in den verschiedenen Kontexten der Leben von Frauen, ihren Subjektivitäten, Arbeit, Sexualität und Rechten“ (Sunder Rajan/Park 2000: 53; Übers. CL). Ausgangspunkt ist für mich ein transnationaler Feminismus, der Lebensbedingungen, politische Auseinandersetzungen sowie Identitäten und Zugehörigkeiten von ‚Frauen* in der Dritten Welt‘ in den Mittelpunkt stellt und einen Beitrag dazu leisten möchte, die bisherigen Leerstellen hinsichtlich internationaler Arbeitsteilung, Klassenverhältnisse und Kapitalismuskritik innerhalb des Großteils von aktuellen (auch postkolonialen) Feminismen zu schließen. Dazu werde ich die eklektizistischen philosophisch-theoretischen Überlegungen von Spivak für eine kapitalismuskritische postkolonial-feministische Betrachtung der Gegenwart systematisch explizieren und damit auch das Potential bzw. den Mehrwert eines solchen Zugangs für eher anwendungsbezogene politikwissenschaftliche Forschungen entfalten. Darüber hinaus streben meine nachfolgenden Ausführungen erkenntnistheoretisch an, dominante Betrachtungen bzw. Hervorbringungen von Welt, Bedeutung und Sinn – die sich auch innerhalb von Frauen*bewegungen sowie (kritischen) feministischen Theorien erkennen lassen – durch abgewertete, ausgeblendete, unsichtbar gemachte Beschreibungen und Analysen von ‚armen unterdrückten Frauen* aus dem globalen Süden‘ zu erweitern, zu korrigieren und falls nötig radikal in Frage zu stellen (Löw 2009).

Im zweiten Abschnitt führe ich Spivaks Modell einer zunehmenden Finanzialisierung des geschlechtsspezifisch Ländlichen, Indigenen und Ökologischen im Entwicklungsbereich ein und erläutere, weshalb neue ökologische Bewegungen aus dem Süden als zentrale Akteur*innen der Opposition zu Globalisierung verstanden werden. Ebenso analysiere ich den Clean Development

Mechanismus (CDM), der auf Deutsch ‚Mechanismus für umweltgerechte Entwicklung' meint, als ersten finanzmarktlichen Mechanismus im Rahmen von waldbezogener Klimapolitik und demonstriere, wie ein ausschließlich marktbasierter Klimaschutz nicht bloß unrealistische Einkommensprognosen aus CO2-Gutschriften für ländliche Gemeinschaften entwirft, sondern mittels einer einseitigen Ausrichtung auf Kosteneffizienz die Benachteiligung subalterner Frauen* aktiv reproduziert bzw. zementiert.

Im dritten Teil stelle ich den gegenwärtig wichtigsten globalen Klimaschutzmechanismus für Wald REDD+[3] vor und verdeutliche das inhärent angelegte Spannungsfeld des Nachfolgers von CDM: Während Wald für ländliche lokale Gemeinschaften als zentrale Existenzsicherung und ganzheitlicher Lebensraum fungiert, wird er durch REDD+ hauptsächlich als effizienter Kohlenstoffspeicher zur Vermeidung von Treibhausgasemissionen bestimmt. Für indigene und lokale Kollektive resultieren daraus u.a. Nutzungsbeschränkungen von Wäldern, Landvertreibungen und Verletzungen grundlegender Rechte. Da im ländlichen Raum oftmals Frauen* für die Erhaltung von Ökosystemen zuständig sind, analysiere ich anhand der globalen Mandaluyong-Erklärung zu Klimawandel 2010, welche Folgen sich aus Klimawandel und REDD+ für das überlebenssichernde Ressourcenmanagement sowie die Selbstverständnisse indigener Frauen* ergeben und welche Forderungen zur Stärkung ihrer Rechte erhoben werden.

Schließlich untersuche ich im vierten Abschnitt wichtige Veröffentlichungen der Basisbewegung Food Sovereignty Alliance India (FSA) daraufhin, ob in Überlegungen zur Ablehnung von REDD+ und zur Verteidigung von Land, Wäldern, Biodiversität sowie Wissen tiefergehende geschlechtsspezifische Analysen enthalten sind und welche Konzepte von Frauen*, Geschlecht sowie Geschlechtergerechtigkeit implizit angenommen und explizit thematisiert werden.

Im Fazit fasse ich meine Erkenntnisse kurz zusammen und werfe im Ausblick die Frage auf, ob der Anspruch postkolonialer und intersektionaler Feminismen als herrschafts- und machtkritische Analyse angesichts finanzialisierter Natur- und Geschlechterverhältnisse durch eine stärkere Beachtung indigenfeministischer Ansätze eingelöst werden kann.

3 Die Abkürzung REDD+ steht für ‚Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation and the role of conservation, sustainable management of forests and enhancement of forest carbon stocks in developing countries'. Für Entstehung und Bestimmung des Begriffs s. FN 7.

2 Vom Ausschluss zum instrumentellen Einschluss von Frauen* in grüne Finanzialisierung

Die postkolonial-feministische marxistische Theoretikerin Gayatri Spivak unterstreicht in ihren Arbeiten die enge Beziehung zwischen veränderten kapitalistischen Akkumulationsweisen und den verschiedenen Ausprägungen frauen*zentrierter Entwicklungsprogramme. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit dabei vor allem auf die zunehmende Finanzialisierung von Entwicklung, die als zentrales Moment die Integration bisher unerschlossener Bereiche wie Landwirtschaft, Ökologie und Arbeitskraft indigener Frauen* vorantreibt. Für subalterne Frauen* bedeutet die Expansion von Finanzkapital in den Entwicklungssektor[4], dass aktuell „das Indigene, Ländliche und Ökologische" direkt in globale Finanz-, Kapital- und Handelsflüsse einbezogen werden (Spivak 2000b: 12). Damit einher geht die Entstehung einer ‚neuen Subalternen', die nicht länger vollständig von demokratischer Teilhabe und grundlegenden politischen, sozioökonomischen sowie kulturellen Rechten ausgeschlossen ist, jedoch weiterhin nur eingeschränkten „Zugang zu den Strukturen von Staatsbürgerschaft, den Strukturen des Staates" hat (Spivak 2014: 10; Übers. C.L). Somit werden subalterne Frauen* vor allem in Landwirtschafts- und Klimapolitiken nicht länger vollständig übersehen bzw. exkludiert, sondern als „kosteneffiziente, nicht ausgeschöpfte Ressource" für eine sich ausweitende finanzialisierte Ökonomie betrachtet (Chant/Sweetman 2012).

Diese Tendenzen instrumenteller Frauen*integration zeigen sich u.a. in der Patentierung von Biodiversität, der Verbreitung von Mikrokrediten und der Förderung von Klimazertifikaten für Biodieselerzeugung – entwicklungspolitische Maßnahmen, die gezielt subalterne Frauen* adressieren und ihr Empowerment als zentrales Ziel anführen (Spivak 1999; 2000a; 2014). Und es sind diese spezifischen Verknüpfungen von Vergeschlechtlichungsprozessen mit u.a. Nahrungsmittelproduktion, Wahrung biologischer Vielfalt sowie Mikrodarlehen, die laut Spivak deutlich machen, dass es die weibliche Subalterne ist, die mit finanzbasierter Globalisierung, forciert von WTO und Weltbank, direkt konfrontiert wird (Spivak 2012: 212ff.). Entgegen klassisch marxistischen Annahmen, die Widerstand gegen kapitalistische Ausbeutung vornehmlich in einer (westlichen weißen männlichen) Arbeiterklasse vermuten,

4 Wie Uwe Hoering (2011) ausführt, haben Weltbank und weitere multilaterale Organisationen bereits seit Ende der 1990er Jahre den ländlichen Raum wiederentdeckt, um Wirtschaftswachstum, Armutsminderung und Umweltschutz zu erreichen. Damit ergab sich für spekulative Geldanleger wie Investmentfirmen, Fondsgesellschaften und Banken die Möglichkeit, Warentermingeschäfte (Futures) auch auf Grundnahrungsmittel auszudehnen und im Bereich Landwirtschaft im globalen Süden durch ‚Agrarfonds' von u.a. BlackRock, DWS Deutsche Bank oder Allianz ungenutzte Gewinnchancen zu realisieren.

verortet Spivak Proteste und ein sich-zur-Wehr-Setzen gegen die Finanzialisierung des Globus an anderen Orten. Ihre Analyse unterstreicht die Relevanz ökologischer und ländlicher Basisbewegungen im globalen Süden, oftmals angeführt von Frauen*, die eine andere Entwicklung bzw. Globalisierung, eine gerechtere Welt(wirtschafts)ordnung sowie eine Änderung der ungleichen transnationalen Geschlechterverhältnisse fordern (Spivak 1998: 338f.).

Die finanzpolitische Einbettung von Umweltpolitik offenbart sich schon im UN-Protokoll von Kyoto 1997, einer Zusatzvereinbarung zum UN-Rahmenübereinkommen über Klimaänderung von 1992, das 2005 in Kraft trat und erstmals völkerrechtlich die Länder im globalen Norden, 38 Industrie- und Transformationsländer, verpflichtete, ihren Treibhausgasausstoß 2008–2012 um 5,2 % (Basisjahr 1990) zu reduzieren, um die globale Erwärmung einzudämmen. Obwohl der Großteil der Einsparungen im eigenen Land erfolgen sollte, wurde es Staaten und Unternehmen zur Kosteneffizienz ermöglicht, ihre Verpflichtungen teilweise im Ausland zu erbringen (Witt/Moritz 2008). Begründet wurde die Einführung sogenannter ‚flexibler Mechanismen‘ zur Reduktion von Treibhausgas-Emissionen mit dem Anreiz, die Kosten von Klimaschutzinvestitionen zu senken. Wichtig für meine Analyse ist der CDM, bei dem Staaten, Unternehmen oder Carbonfonds im Ausland investieren und in der Folge Emissionsgutschriften in Höhe der eingesparten Treibhausgase erhalten, um sie bspw. in Deutschland mit Überschreitungen der national festgelegten CO2-Emissionsvorgaben zu verrechnen.[5] Durch die Konzeption des ‚kompensatorischen Ausgleichs‘ zwischen Industrie- und Entwicklungsländern werden – und das wiederholt sich bei den Debatten um REDD+ – die eigentlichen Ursachen und Verantwortlichkeiten für die ökologische Krise, nämlich nicht-nachhaltige Produktions- und Konsumtionsmuster im globalen Norden sowie damit verbundene Macht- und Herrschaftsverhältnisse, von der globalen Klimapolitik-Agenda gestrichen und hin zu Debatten um die ‚Auswirkungen‘ von Klimawandel verschoben (Charkiewicz 2012: 199f.). Auch in der internationalen Waldpolitik haben bereits nach der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro 1992 Organisationen an Einfluss gewonnen, die Wälder verstärkt als ökonomisches ‚Naturkapital‘ sehen, welches aufgrund von CO2-Speicherung Einnahmen aus Emissionsgutschriften verspricht (Fatheuer 2015). Die geschlechtsspezifischen Folgen einer verengt marktbasierten Ausrichtung von Klimawaldschutz werde ich im folgenden Absatz anhand des Vergleichs zwischen einer technokratisch-marktorientierten und einer machtkritischen Studie zu CDM darlegen.

2002 hat die im Waldsektor tätige US-amerikanische Organisation Community Forestry International eine CDM-Machbarkeitsstudie im Bundesstaat Anthra Pradesh durchgeführt: die Untersuchung erfolgte gemeinsam mit u.a. der Integrated Development Agency (ITDA) sowie lokalen Mitarbeiter*innen

5 In Deutschland starteten CDM-Projekte Ende 2003; bis heute weisen China und Indien die meisten CDM-Projekte auf (DEHSt 2015: 7).

des Forstministeriums und der Weltbank, jedoch ohne direkte Beteiligung ländlicher Gruppen; Finanzmittel stellte die Abteilung Klimawandel des Außen- und Handelsministeriums von Kanada (Poffenberger et al. 2002). Im Ergebnis prognostiziert die Organisation ein immenses Potential von CDM für indigene Waldbewohner*innen durch Aufforstungen. Hingegen kommt die 2005 von Emily Caruso und Vijaya Bhaskara Reddy für Forest Peoples Programme durchgeführte empirische Überprüfung dieser Studie zu einem wesentlich differenzierteren Resultat und offenbart die in Teilen völlig unrealistischen Annahmen über das potentielle Einkommen aus Klimazertifikaten für indigene Gemeinschaften (Adivasis[6]) (Caruso/Reddy 2005). Die Autor*innen kritisieren insbesondere, dass die vorhergehende Studie Adivasi-Frauen* als eine Art der Erfüllungsgehilfin für die CDM-Implementation vorsieht, ohne weitere explizit geschlechtsspezifische Betrachtungen herrschender Macht- und Ungleichheitsverhältnisse zu integrieren. Konkret stellen Caruso/Reddy fest, dass in einem CDM-Pilotprojekt zur Wiederaufforstung von Wäldern, das Klimazertifikate für lokale Gruppen generieren soll, von den Entwicklungsorganisationen nicht Männer, sondern ländliche Frauen*, organisiert in Selbsthilfegruppen, für die Umsetzung bestimmt wurden, da sie als ‚wenig korrupt', ‚finanziell verlässlich' und ‚hart arbeitend' gelten (Caruso/Reddy 2005: 8). Gleichzeitig zeigen Caruso/Reddy, dass die Machbarkeitsstudie keinerlei Überlegungen dazu enthält, wie u.a. der Isolation indigener Frauen* im ländlichen Raum sowie ihrer Unkenntnis über Klimazertifikate durch gezielte Maßnahmen begegnet werden können. Dadurch offenbart sich die prognostizierte Erhöhung des Einkommens durch Einkünfte aus dem Emissionshandel für weibliche Adivasis als bloße Illusion. Ferner fehlen komplexe und lokal angepasste Maßnahmen, um den von patriarchalen, Klassen- und Kastenstrukturen benachteiligten Frauen* größere Entscheidungsspielräume innerhalb lokaler Dorfräte oder gegenüber den in Waldangelegenheiten machtvollen Forstbehörden zu sichern (Caruso/Reddy 2005: 12). Die kurzfristigen technologischen Lösungen, die von marktorientierten Organisationen entworfen werden, sind daher nicht bloß völlig ungeeignet, wirkliche sozialökologische geschlechtergerechte Verbesserungen zu erreichen, sondern tendieren dazu, durch ihre reduktionistischen Analysen und Modelle die Benachteiligungen subalterner Frauen* noch zu verstärken. Aus einer postkolonial-feministischen Sicht lässt sich somit sagen, dass die Einführung des CDM eine geschlechtsspezifisch neokoloniale Instrumentalisierung subalterner Frauen* voraussetzt

6 Adivasi heißt auf Hindi ursprüngliche/erste Bewohner*innen eines gegebenen Ortes und ist eine Selbstbezeichnung, die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts von gebildeten und politisch aktiven Angehörigen der Stammesbevölkerungen (tribals) in Zentralindien (Jharkhand) geprägt wurde. Die heutzutage mehr als 100 Millionen Adivasis leben vor allem in der Mitte und im Nordosten Indiens. Die Adivasi-Frauen* stellen sowohl in der säkularen (Einkommen, Arbeiten, Bildung, Vermögen, Gesundheit, politische Beteiligung, Macht) als auch in der religiösen Hierarchie (außerhalb des Kastensystems) die gesellschaftlich am stärksten benachteiligte Gruppe Indiens dar (Munshi 2012).

bzw. auf dieser aufbaut. Unter Aushebelung des ‚Verschuldensprinzips' (demzufolge Schädiger von Umweltzerstörung zahlen) und der historischen Verantwortung der Industriestaaten zieht CDM international eine tiefe Zäsur in Entwicklungs- und Umweltpolitik ein, da Unternehmen und Staaten aus dem globalen Norden in die Lage versetzt werden, durch Investitionen in ‚grüne' bzw. ‚nachhaltige' Projekte im globalen Süden ihre CO2-Bilanz zu verbessern, ohne eigene Emissionen zu reduzieren. Dies dreht quasi die ‚Klimaschuld' des globalen Nordens um und gewährt ihm Zugang zu natürlichen Ressourcen im globalen Süden. Zugleich wirkt sich der CDM insbesondere negativ auf ländliche Frauen* im globalen Süden aus, da sie als ‚zuverlässige', ‚effiziente' und ‚willfährige Objekte' in schnelle top down-Maßnahmen für Klimaschutz instrumentell einbezogen werden. Damit werden sowohl miteinander verschränkte geschlechts-, klassen- sowie kastenspezifische Ungleichheiten bezüglich Landrechten, Informationen, Technik, Krediten und politischen Entscheidungen, die Märkte asymmetrisch vorstrukturieren, unsichtbar gemacht als auch jegliche Bestrebungen, die für subalterne Frauen* unterdrückerische sowie ausbeuterische Strukturen in emanzipatorischer Weise grundlegend längerfristig zu transformieren, ad absurdum geführt.

3 Die Ausweitung finanzialisierter Klimapolitiken auf Wälder durch REDD+ und die Bedeutung der kritischen Analysen indigener Frauen*

Angelehnt an die Logik des CDM wurde 2005 auf der 11. UN-Klimakonferenz ein Kompensationsmechanismus zur ‚Reduzierung von Emissionen durch Entwaldung in Entwicklungsländern' in die Klimarahmenkonvention aufgenommen. Das seit nunmehr 15 Jahren fortentwickelte Modell des Klimawaldschutzinstruments umfasst gegenwärtig die ‚Verringerung von Emissionen aus Entwaldung und Waldschädigung', ergänzt in dem + um ‚Maßnahmen zur Wiederbewaldung, Waldschutz sowie forstwirtschaftliche Nutzung' und wird abgekürzt als REDD+ bezeichnet.[7] Ziel ist es, durch finanzielle Anreize groß-

7 Es ist nicht möglich, eine abschließende Definition von RED/REDD/REDD+ zu geben, da es sich um ein dynamisches Konzept handelt, mit dem Ziel, den Schutz von Wäldern als Kohlenstoffspeicher finanziell attraktiv zu machen. Auf der 11. UN-Klimakonferenz 2005 als ‚Reducing emissions from deforestation in developing countries' (RED) eingeführt, wurde daraus 2007 ‚Reducing Emissions from Deforestation and Degradation' (REDD) und 2009 ‚Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation and the role of conservation, sustainable management of forests and enhancement of forest carbon stocks in developing countries' (REDD+). REDD+ ist Bestandteil des „United Nations Framework

flächige Entwaldung zu stoppen bzw. zumindest zu vermindern. Der Grundgedanke von REDD+ besteht darin, die Bewahrung von Wald lukrativer zu machen als dessen Zerstörung, vorgesehen sind daher Finanztransfers aus Industrieländern in den globalen Süden im Gegenzug für nachgewiesene Minderungen von Treibhausgasausstößen aus Entwaldung. Der marktbasierte REDD+-Ansatz soll Wald- und Klimaschutz verbinden, indem Rodungen und Holzeinschlag dort gestoppt werden, wo bisherige Waldschutzprojekte versagt haben. Durch die Schaffung handelbarer CO2-Gutschriften aus Waldklimaprojekten sind für Industriestaaten und westliche Unternehmen kosteneffiziente Investitionsmöglichkeiten vorgesehen (Fatheuer 2015). Jutta Kill (2016) hat jedoch herausgestellt, dass REDD+ von Beginn an zwei widersprüchliche Zielsetzungen beinhaltet: Einerseits ist beabsichtigt, den Profiteur*innen von Waldzerstörungen finanzielle Anreize zu bieten, die geplante Schädigung zu unterlassen. Andererseits sollten finanzielle Anreize aus REDD+-Maßnahmen insbesondere indigenen Völkern und traditionellen Waldbewohner*innen zugutekommen, die den Wald – und damit den im Wald gespeicherten Kohlenstoff – über Generationen hinweg erhalten und geschützt haben. Gefordert wird, ihre schonende Waldnutzung als Beitrag sowohl zum Klimaschutz als auch zum Erhalt der Wälder anzuerkennen, weil diese Nutzung keine großflächige Walddegradierung und Freisetzung von Treibhausgasen verursacht hat. Die umfassende Studie „REDD+ on the ground“ des Forschungszentrums Center for International Forestry (CIFOR) sowie die Veröffentlichung „REDD: A Collection of Conflicts, Contradictions and Lies“ des World Rainforest Movement (WRM), die 24 konflikthafte REDD+-Initiativen porträtiert, machen deutlich, dass REDD+ die eigentlichen Ursachen von Entwaldung unberührt lässt und dazu tendiert, gesellschaftliche Konflikte auszulösen oder zu verstärken (CIFOR 2014; WRM 2014). Konstatiert wird auch, dass nach einer Dekade der Nachweis für die Wirksamkeit von REDD+ als konzeptionell sinnvolles Instrument gegen die großflächige Waldzerstörung fehlt. Dies gilt sowohl in Bezug auf die Zielsetzung, mit REDD+ Rodungen in großem Maße zu beenden und gleichzeitig waldabhängige Gruppen für den Schutz des Waldes zu entlohnen, als auch bezüglich der Finanzierung über den Handel mit Emissionsgutschriften (Kill 2018). Vor allem hat sich REDD+ als kontraproduktiv für Waldvölker erwiesen: sie können nur dann Ausgleichszahlungen erhalten,

Convention on Climate Change“ (UNFCCC), dem internationalen, multilateralen Klimaschutzabkommen der Vereinten Nationen. Ziel der Klimarahmenkonvention, die 1992 auf dem Umweltgipfel in Rio entwickelt wurde und 1994 in Kraft trat, ist es, eine gefährliche anthropogene Störung des Klimasystems zu verhindern, und die globale Erwärmung zu verlangsamen sowie ihre Folgen zu mildern. Oberstes Entscheidungsgremium ist die jährlich stattfindende Vertragsstaatenkonferenz (englisch: Conference of the Parties, COP), auch als Weltklimakonferenz, Klimagipfel oder UN-Klimakonferenz bezeichnet, die anstrebt, die wirksame Durchführung des Übereinkommens zu fördern und den internationalen Klimaschutz voranzutreiben (Vgl. https://www.bmu.de/themen/klima-energie/klimaschutz/internationale-klimapolitik/klimarahmenkonvention/, Zugriff: 03.08.2020).

wenn sie ihre eigene Waldnutzung (vor allem Wanderfeldbau und kleinbäuerliche Landnutzung) als Gefahr für den Wald darstellen, und damit den falschen Eindruck erwecken, dass ihr Umgang mit Wald hauptsächlich Waldverlust verursacht (Kill 2019; REDD Monitor et al. 2010; Lahiri 2011).

Bereits auf der UN-Klimakonferenz in Bali 2007 hat das Gremium International Indigenous Peoples Forum on Climate Change (IIPFCC), das Vertreter*innen indigener Völker Teilnahme und Mitsprache an den UN-Vertragskonferenzen zugesteht und dessen Entwicklungen im Hinblick auf die Belange indigener Gemeinschaften kritisch begleitet, in einer Stellungnahme schon grundsätzliche Zweifel an den versprochenen Vorteilen von REDD/REDD+ für indigene Völker geäußert:

> „REDD/REDD+ will not benefit Indigenous Peoples, but in fact will result in more violations of Indigenous Peoples' rights. It will increase the violation of our human rights, our rights to our lands, territories and resources, steal our land, cause forced evictions, prevent access and threaten indigenous agricultural practices, destroy biodiversity and cultural diversity and cause social conflicts. Under REDD/REDD+, states and carbon traders will take more control over our forests" (IIPFCC 2007).

Da kritische Äußerungen indigener und waldbezogener zivilgesellschaftlicher Organisationen zu REDD/REDD+ jedoch oftmals Geschlechterperspektiven vermissen ließen, veröffentlichten Assoziationen indigener Frauen* eigene Analysen, in denen Verbindungen zwischen Klimawandel und intersektionalen Geschlechterverhältnissen im Mittelpunkt stehen. Am bekanntesten ist die „Mandaluyong Declaration of the Global Conference on Indigenous Women, Climate Change and REDD Plus 2010", die auf der 3. Konferenz des Asian Indigenous Women's Network (AIWN) verabschiedet wurde. Wie Linda Walbott (2014) herausstellt, handelt es sich dabei um ein zentrales Dokument, mit dem indigene Frauen* ihre Sprech- und Handlungsfähigkeit sowie ihren Akteur*innenstatus innerhalb internationaler REDD+-Klimaverhandlungen ausdrücken und weitverbreitete Annahmen über u.a. die große Verwundbarkeit indigener Frauen* und deren eingeschränkte Handlungsoptionen sowie kulturalistische Vorstellungen über Geschlechterverhältnisse und die Unwirksamkeit traditionellen Wissens in Frage stellen. Ich betrachte die Erklärung hier näher, um die spezifischen Situationen indigener Frauen* im ländlichen Raum sowie ihre einzigartigen Wissenssysteme über Land, Wald, Biodiversität sowie Ernährung und Gesundheit sichtbar zu machen.

In der Erklärung formulieren 80 Frauen* von 60 indigenen Gruppen aus 29 Ländern, wie ihnen aufgrund von z.B. mehr Dürren, Starkregen und schwindender Biodiversität erhöhte Risiken aufgebürdet werden. Ausgangspunkt für ihre Auseinandersetzung mit Klimawandel sowie REDD+ ist dabei ihre Positionierung als Frauen* und Mitglieder indigener Gruppen sowie als indigene Frauen* (Mandaluyong Declaration 2010: 1). Ausgehend von ihrer Verantwortlichkeit für die Nahrungsgrundlagen innerhalb der Gemeinschaften demonstrieren die Autorinnen an konkreten Beispielen, wie sie als indigene

Frauen* vom Klimawandel betroffen sind. Sie fordern darüber hinaus, ihr traditionelles Wissen für Klimawandelanpassung durch u.a. Konzentration auf Agroforstwirtschaft (eine Kombination aus Ackerbau und Forstwirtschaft), Wanderweidewirtschaft, Diversifizierung von Pflanzen und Samen sowie die Weitergabe von Wissen an jüngere Generationen anzuerkennen. Ebenso müssen Selbsthilfesysteme von indigenen Frauen* gestärkt werden, um autonom größere Schäden natürlicher Ökosysteme infolge von Überschwemmungen, Dürren, Zyklonen o.ä. abwenden zu können (ebd.: 3). Schließlich fordern die Verfasser*innen ihre aktive Teilhabe an klimapolitischen Entscheidungen auf kommunaler, nationaler und internationaler Ebene ein. Auch REDD+ wird explizit als risikoreich betrachtet: Es droht die Vertreibung von Indigenen aus Wäldern, die Aneignung von Erträgen durch Eliten und die Kommodifizierung von Wäldern sowie deren Ressourcen. Gleichzeitig erläutern die Autor*innen Möglichkeiten, die sich aus ihrer Beteiligung an Entscheidungen, der Reformierung von Wald- und Landrechten für indigene Gruppen, dem Widerstand gegen Waldrodung, der erneuten Beschäftigung mit Landeigentumsfragen sowie der Bekämpfung tatsächlicher Entwaldungsursachen ergeben. Betont wird, dass sie als indigene Frauen*, die von Wäldern abhängig sind und in ihnen leben, eine signifikante Rolle für den Schutz von Biodiversität und anderen Ökosystemleistungen von Wäldern innehaben (ebd.: 4).

Herauszustellen ist, dass in dem Dokument die Konsequenzen von Klimawandel für indigene Frauen* in Bezug gesetzt werden zu ihrer systematischen Diskriminierung durch Kolonialismus in Form von beschränktem Zugang zu Staatsangehörigkeit, Bildung, Gesundheit, Energie sowie sexueller Gewalt aufgrund rassistischer Vorurteile. Ich begreife das Explizieren und Sichtbarmachen dieser strukturellen Verbindung zwischen den bis in die Gegenwart wirksamen Auswirkungen von Kolonialrassismus auf Grundrechte und der starken Betroffenheit indigener Frauen* von extremen Wetterereignissen, Ernährungsunsicherheit, gesundheitlichen Einschränkungen als postkolonial-feministische Intervention. Herausgefordert wird damit das im Diskurs zu Klima und Geschlecht weiterhin vorherrschende essentialisierte Bild indigener Frauen* als verletzlich, hilfsbedürftig und passiv; verlangt wird zudem die Erzeugung von ‚Vulnerabilität' als Prozess von miteinander verwobenen sozialen Ungleichheitsverhältnissen zu begreifen. Darüber hinaus zeigt die Deklaration, dass die dominanten Wirtschaftsmodelle des finanzialisierten Kapitalismus und Neo-Extraktivismus[8], charakterisiert durch Kommodifizierung von

8 Als Neo-Extraktivismus wird die gegenwärtige Variante des klassischen rohstoffbasierten Wirtschaftsmodells des spanisch-portugiesischen Kolonialismus diskutiert, welches ab 1452 vor allem aus Südamerika Naturerzeugnisse für Europas kapitalistische Entwicklung exportierte. Obwohl ‚linke' Regierungen in Bolivien, Ecuador, Venezuela aus den Rohstoffeinnahmen vermehrt Entwicklungs- und Sozialprogramme finanziert haben, kritisieren zivilgesellschaftliche und ökologische Gruppen, dass sich durch die Ausfuhr von Primärgütern die Ausbeutung natürlicher Ressourcen mit Umweltschäden im globalen Süden fortsetzt.

Natur sowie Privatisierung von Allgemeingütern, globale Erwärmung mitverursachen und vertiefen – ein Umstand, der in vielen auch geschlechtsspezifischen Untersuchungen ausgespart wird. So stellen die Autorinnen bspw. heraus, dass die fehlende Bereitstellung von Wasser und Energie für viele indigene Frauen* durch den Klimawandel und das „profitorientierte extraktive Wirtschaftssystem" (ebd.: 4) verschlimmert wird. Somit wird deutlich, dass es sich bei den *Folgen* von Klimawandel keineswegs um ausschließlich ‚natürliche/naturgegebene' Phänomene handelt, sondern soziale Ungleichheitsverhältnisse entlang u.a. Geschlecht, internationaler Arbeitsteilung, Postkolonialität, Indigenität und Stadt-Land-Gegensatz konstitutiv mit dem Ausmaß negativer Effekte von Naturereignissen verschränkt sind. Zugleich offenbart sich auch, dass bereits die *Ursachen* von Klimawandel – in den meisten Studien komplett ausgespart – entscheidend durch gesellschaftliche Ungleichheiten erzeugt sind. Die Verfasser*innen der Erklärung definieren sich jedoch nicht nur als Opfer von Klimawandel, sondern auch als eigenständige Akteur*innen. Aufgrund ihrer umfassenden Kenntnisse und praktischer Fertigkeiten im Ressourcenmanagement sind sie imstande, in Bezug auf Nahrungsproduktion und Gesundheit autonome innovative und kontextsensitive Anpassungen an Klimawandel durch u.a. Züchtung dürreresistenter Sorten, Recycling von biologischem Abfall, Katastrophenvorbereitung, Domestizierung früchtetragender Bäume vorzunehmen (Mandaluyong Declaration 2010: 3). Schließlich nimmt die Deklaration auf die nicht bindende UN-Erklärung über die Rechte der indigenen Völker (UNDRIP 2007) und das UN-Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW 1981) Bezug. Damit einher geht die Forderung der Autor*innen, mit z.B. internationalen Organisationen, Staaten sowie NGOs an den Schnittstellen von Frauen*rechten, Rechten indigener Gemeinschaften und Klimapolitiken auf globaler, nationaler und lokaler Ebene zusammen zu arbeiten (Mandaluyong Declaration 2010: 4).

Die Mandaluyong-Erklärung stellt somit eine explizit indigen-feministische Betrachtung des Klimawandels sowie REDD+ mit globalem Anspruch vor. Sie demonstriert, dass Frauen* keine universale homogene Gruppe in der Klimapolitik darstellen: Finanzialisierte Maßnahmen zum Waldklimaschutz wirken sich häufig unmittelbarer bzw. anders auf indigene Frauen* (im Vergleich zu nicht-indigenen Frauen*) aus, sofern ihre Lebensweisen direkt von natürlichen Ressourcen abhängig sind. Zugleich offenbart sich, dass angesichts des heutigen Stands der Auseinandersetzungen mit Gender, Klimawandel und REDD+ weiterhin eine intersektionale Analyse ausgehend von Verortungen und Erkenntnisperspektiven indigener Frauen* erforderlich ist, da die postkolonialen Verschränkungen geschlechtsspezifischer Ungleichheit mit anderen Machtverhältnissen entlang Indigenität, Klasse, Bildung, Staatsangehörigkeit etc. noch nicht umfassend einbezogen wurden. Bislang sind indigene Frauen*-bewegungen weder stark genug, um in REDD+ Entscheidungen vollständig

und effektiv einbezogen zu werden, noch um Regierungen und REDD+-Politiken, Programme sowie Projekte in ihrem Sinne zu beeinflussen (Tauli-Corpuz/Tebtebba 2013).

4 Ökologische Gruppen im Kampf für Ernährungssouveränität: radikale Transformationen für eine andere Entwicklung oder erneute Marginalisierung von Geschlechterverhältnissen?

Wie ich im zweiten Abschnitt gezeigt habe, sind Spivaks Überlegungen zur Finanzialisierung des Ökologischen, Ländlichen, Indigenen unverzichtbar, um planetenumspannende strukturelle Zusammenhänge verschiedener Macht- und Herrschaftsstrukturen zu erkennen – und damit insbesondere die Einbindung von subalternen Frauen* in globale Klima- und Waldschutzabkommen als herrschaftsförmig zu begreifen. Ich schlage vor, ihre Ausführungen, die vor allem aus Marxismus, postkolonialem Feminismus und Dekonstruktion stammend, ‚sich gegenseitig zur Krise bringen sollen', durch Analysen und Politisierungsstrategien indigener Frauen* als auch durch empirische Untersuchungen ökologischer Gruppen im Widerstand gegen Globalisierung zu ergänzen. Deshalb stelle ich nun die soziale Bewegung Food Sovereignty Alliance India (FSA) dar und untersuche eine Veröffentlichung von FSA, die sich ausgelöst durch Diskussionen um REDD+ in Indien mit den Folgen von Klimaänderungen für Nahrungsproduzent*innen/Selbstversorger*innen beschäftigt und eigenständige kreative Klimaanpassungsmaßnahmen entfaltet. Hierbei steht im Mittelpunkt, wie sich innerhalb von FSA Emanzipations- bzw. Ermächtigungspotentiale ebenso wie Begrenzungen und Verhinderungen für subalterne Frauen* ergeben.

FSA ist aus verschiedenen Gründen besonders aufschlussreich für eine postkolonial-feministische Betrachtung: FSA besteht aus mehr als 5.000 Mitgliedern und ist überwiegend in den beiden südindischen Bundesstaaten Anthra Pradesh und Telangana aktiv. Im nationalen Rahmen ist FSA vernetzt mit weiteren zivilgesellschaftlichen Gruppen zu Wald- und Landrechten, selbstbestimmter Entwicklung und Demokratie; international bestehen Kontakte zu u.a. Misereor, der Arbeitsgemeinschaft bäuerliche Landwirtschaft, Indigenous Peoples Biocultural Climate Change Assessment. Innerhalb von FSA versuchen die beteiligten Gruppen voneinander und miteinander zu lernen, um in der politischen Arbeit von Grund auf möglichst hierarchiefrei zu agieren (Cruzada/Ramdas 2018/19). Entstanden ist FSA aus der NGO Anthra, die seit

1992 Jahren Entwicklungsvorhaben an der Schnittstelle von Ökologie, Geschlecht und ländlicher Entwicklung mit benachteiligten Frauen in Südindien durchführt (Krishna 2015). Die Dalit- und Adivasifrauen*, Kleinbäuer*innen, Pastoralist*innen (halbnomadisch lebende Viehzüchter*innen), Fischer*innen, mit denen Anthra zusammenarbeitete, stellen gegenwärtig einen beträchtlichen Teil der Basis der Bewegung FSA dar (Löw 2015). FSA begreift sich explizit *nicht* als NGO, die für die Zielgruppe subalterner Frauen* Entwicklungsprojekte durchführt, sondern als eine soziale Bewegung verschiedener ländlicher Kollektive einerseits sowie Ko-Produzent*innen andererseits, also städtischen Konsument*innen, die durch gezielte Einkäufe kleinbäuerliche Nahrungsproduktion unterstützen (FSA 2014). Zudem erachtet die FSA in ihrem Leitbild explizit die Führung von Frauen als notwendig für das Erreichen von Nahrungssouveränität (FSA 2014). Zentral für die Etablierung der Basisbewegung ist darüber hinaus, dass keine Identitätsmerkmale die Zugehörigkeit bestimmen, sondern ein politisch-gesellschaftlicher Umstand, nämlich, dass alle Mitglieder von der Gefährdung ihres Lebensunterhalts betroffen sind. Wie bereits in ihrem Namen deutlich wird, ist für die politische Ausrichtung des Netzwerks das Konzept der Ernährungssouveränität grundlegend. Dabei handelt es sich um ein fluides von der bäuerlichen Bewegungen La Via Campesina in Südamerika geprägtes Modell, das in Abgrenzung zu Ernährungssicherheit der UN-Food and Agriculture Organization (FAO), entwickelt wurde (Wittman et al. 2010). Ernährungssouveränität beinhaltet

> „das Recht der Völker auf gesunde und kulturell angepasste Nahrung, nachhaltig und unter Achtung der Umwelt hergestellt […]. Ernährungssouveränität umfasst zudem das Recht der Bevölkerung, ihre Ernährung und Landwirtschaft selbst zu bestimmen und stellt Menschen, die Lebensmittel erzeugen, verteilen und konsumieren, ins Zentrum der Nahrungsmittelsysteme, nicht die Interessen der Märkte und der transnationalen Konzerne.[…] Ernährungssouveränität bildet und stützt neue soziale Beziehungen ohne Unterdrückung und Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, Völkern, ethnischen Gruppen, sozialen Klassen und Generationen“ (La Via Campesina 2007).

FSA nimmt in ihrer Selbstdarstellung von 2014 eine systematische und umfassende Analyse der aktuellen ländlichen Entwicklung Indiens mit einem besonderen Fokus auf Ernährung, Nahrungsmittelproduktion und Agrikultur vor. Deutlich wird das globalisierte industrielle Nahrungs- und Landwirtschaftssystem kritisiert, denn es dezimiere „Leben, Existenzgrundlagen sowie die Umwelt weltweit, vertieft Hunger, Armut und soziale Ungleichheit und ist ein Treiber der Energie- und Klimakrise“ (FSA 2014; Übers. CL). Daher verfolgt FSA als Hauptziele, gemeinschaftliche/kommunale Kontrolle über Nahrungserzeugung und Landwirtschaft zurück zu gewinnen, der Expansion industrieller Nahrungsmittelerzeugung Einhalt zu gebieten und Frauen* als zentrale Akteur*innen von Ernährungssouveränität einzubinden. In diesen drei elementaren Zielvorstellungen wird Ernährungssouveränität durch lokale Institutionen

direkt mit der Bekämpfung patriarchaler Strukturen verbunden: Die Verteidigung der Rechte auf Land, Wälder, Wasser, Luft, biologische Vielfalt und indigenes Wissen ist nur durch eine Bewegung möglich, in der Frauen die Führung innehaben. Deshalb ist es *erstens* notwendig, Plattformen für Frauen zu organisieren, in denen sie voneinander lernen, miteinander Fertigkeiten entwickeln und Entscheidungskompetenzen vorantreiben (FSA 2014). Gleichzeitig müssen *zweitens* die „Folgen von Politiken, Pläne und Programmen der Regierung auf die Leben und Existenzgrundlagen von Frauen analysiert" (ebd.) werden. Dabei ist es auch wichtig, Verfassungsinhalte und Rechtsprechung zu verstehen und zu nutzen, um patriarchale Gewalt herauszufordern, die eigene Handlungsfähigkeit auszubauen bzw. zu stärken sowie selbständig Ideen und Aktionen für Ernährungssouveränität geltend zu machen. Explizit ist vorgesehen, mit Männern der eigenen Gemeinschaften zu kooperieren, damit sie Teil des Wandels sind. *Drittens* soll eine weitergehende Ausdehnung industrieller Nahrungsketten, die die Autonomie von Produzent*innen zerstören, verhindert werden. Ausdrücklich genannt sind hier Kampagnen, die Programmen wie REDD/REDD+ und Waldplantagen Einhalt gebieten (ebd.). Insgesamt zeigt sich im Selbstverständnis von FSA, dass Ernährungssouveränität nicht geschlechtsneutral thematisiert wird, sondern Frauen* ausdrücklich im Zentrum einer erfolgreichen Bewegung zur Dezentralisierung und Demokratisierung von Lebensmittelproduktion, Landwirtschaft und selbstversorgendem selbstbestimmtem Leben im ländlichen Raum notwendig sind.

In einer weiteren Publikation, „Life cycles: Climate change seen through indigenous worldviews" (Ramdas/FSA 2016) werden kollektive Lern- und Wissensprozesse indigener Gemeinschaften in Auseinandersetzung mit Klimawandel in den Mittelpunkt gestellt und gleichzeitig eine Alternative zu REDD/REDD+ formuliert. Ausgangspunkt der Publikation ist die Feststellung, dass REDD+ als Instrument gegen Klimawandel seit 2010 von vielen Staaten, Entwicklungsorganisationen sowie großen ökonomisch ausgerichteten Naturschutz-NGOs (WWF, The Nature Conservancy, Conservation International) begrüßt wurde (Ramdas/FSA 2016; Fatheuer 2014). Dieser positiven Einschätzung stehen die indigenen Gemeinschaften von FSA jedoch eher skeptisch gegenüber. Denn die Umsetzung von REDD+ bedeute für Waldbewohner*innen voraussichtlich den Anbau neuer Baumplantagen – oftmals auf indigenen Gebieten. FSA betont, dass ihre Mitglieder bereits mit anderen Formen des CO2-Emissionshandels (u.a. zur Erzeugung von Biotreibstoff) negative Erfahrungen gemacht haben (Anthra et al 2009; Löw 2014). Deshalb existiert innerhalb der sozialen Bewegung eine geschärfte Aufmerksamkeit dafür, wie solche finanzbasierten Klimaschutzvorhaben – trotz vielversprechender Aussagen hinsichtlich einer vorgeblichen win-win-Situation für Umwelt und waldabhängige Gruppen – Adivasis von ihren Ländereien und Wäldern vertreiben. Schon in der Vergangenheit waren sie durch Waldprojekte der Weltbank und der UN (mit Fokus auf marktbasierten Lösungen wie z.B. CDM)

dazu genötigt worden, ihre Existenzgrundlagen und ihre Lebensweisen mit und in Wäldern preiszugeben, mit dem Effekt, dass Mangelernährung bzw. Hunger anstiegen und indigene Anpassungsstrategien an Klimawandel unterminiert wurden (Ramdas/FSA 2016: 23).

Vor diesem Hintergrund haben mehrere innerhalb von FSA organisierte indigene Gemeinschaften in einem längerfristigen kreativen Prozess ‚Lebenszyklen' (life cycles) erstellt. Dabei handelt es sich um den saisonalen Jahreskalender einer spezifischen Adivasigruppe (hier der Savara), bildlich dargestellt in Form eines Kreislaufes, der entlang der zwölf Monate die land- und forstwirtschaftlichen sowie kulturellen Aktivitäten abbildet.



Abbildung 1: Savara Adivasi life cycle. Vykunta, Adivasi Aikya Vedika, India (Quelle: Ramdas/FSA 2016).

Der Kreis ist ähnlich den Jahresringen eines Baums unterteilt. Im Mittelpunkt des Kreises sind die Verfasser*innen, die indigene Gruppe Savara, und darum

die zwölf Monate eines Jahres angeordnet. Danach folgen im ersten Ring unter dem Stichwort ‚Landwirtschaft' die Pflüge-, Aussaat- und Erntezeiten für Lebensmittel. In dem zweiten Ring werden ‚Feste/Feiertage' aufgeführt, oftmals Opfer- oder Dankesfeiern (für z.B. gute Ernten), die wichtige landwirtschaftliche Termine im bäuerlichen Jahresablauf markieren. Im dritten Ring ‚Wälder' ist beschrieben, welche Waldfrüchte (u.a. Bambus, Knollen, Wurzeln) zu welchem Zeitpunkt geerntet werden. Im äußeren 4. Ring ‚Veränderungen' sind schließlich in Wandlung befindliche Klima- bzw. Wetterphänomene und der Umgang von Adivasis aufgeführt.

Um die gewonnenen Erkenntnisse und den Nutzen des Lebenszyklus zu verdeutlichen, betrachte ich die Monate April und Mai 2010 nachfolgend exemplarisch im Ausschnitt.

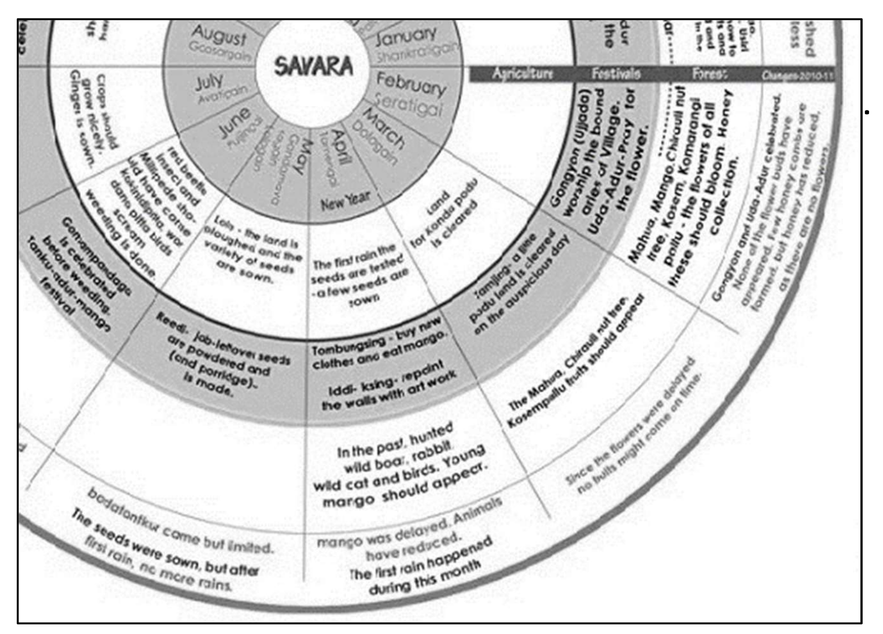


Abbildung 2: Ausschnitt Savara Adivasi life cycle. Vykunta, Adivasi Aikya Vedika, India (Quelle: Ramdas/FSA 2016).

In dem Ring ‚Landwirtschaft' wird dokumentiert, dass es im April regnete; zudem ist dort eingetragen, dass dies der übliche Monat ist, in dem Regen lokal einsetzt. In dem Ring ‚Veränderungen' ist vermerkt, dass sich im April 2010 die Reifung von Mangos verzögerte, die Anzahl von Tieren zum Jagen (u.a. Kaninchen, Wildschweine, Vögel) reduziert war und der erste Regen einsetzte. Im Mai 2010 wird unter ‚Veränderungen' notiert, dass die Saaten ausgesät wurden, aber nach dem ersten Regen keine weiteren Niederschläge fielen. Dies

ist unüblich für die Niederschlagswerte, da es in der Regel im April mehrmals regnet. Auch war die Ernte des Grundnahrungsmittels Hirse (*bodatantkur*) eingeschränkt. Damit legt der Lebenszyklus *erstens* die Veränderungen von Regenhäufigkeiten, nämlich das Fehlen des zweiten Regens, zwischen April 2010 und April 2011 offen. *Zweitens* wird ersichtlich, dass infolge des ausbleibenden zweiten Regens das ausgesäte Saatgut aufgrund mangelnden Niederschlags geringere Mengen bzw. keine Ernte erbrachte. Demzufolge ergibt sich *drittens* die Konsequenz, dass es – unter der Annahme eines auch zukünftigen Ausbleibens des zweiten Regens im April – für das Überleben der Savara notwendig wird, Aussaatzeiten ebenso wie Sortenzüchtung (mehr dürreresistente Arten mit weniger Wasserbedarf) von Getreide an lokale gegenwärtig bereits unmittelbar erfahrbare Folgen von Klimawandel anzupassen. Wird davon ausgegangen, dass die verminderte Regenhäufigkeit durch Klimawandel verursacht ist, so veranschaulicht und belegt der Lebenszyklus detailliert die klimatischen Veränderungen für die konkrete indigene Gruppe der Savara innerhalb eines Jahres. Dies stellt eine wichtige Wissensgrundlage für subsistenzorientierte Kollektive im ländlichen Raum dar, die für ihre Existenzgrundlagen, Arbeitsmöglichkeiten, Einkünfte und Nahrungserzeugung elementar auf erwartbare stabile Wetter- und Klimabedingungen in Verbindung mit zuverlässigen Voraussagen angewiesen sind. Darüber hinaus beansprucht der Lebenszyklus, eine eigenständige indigene Weltanschauung zu repräsentieren, die in kleinräumlichen Maßstab konkrete Auswirkungen globaler Erwärmung auf Wald und Agrikultur für eine spezifische indigene Gruppe in einem bestimmten Jahr dokumentiert und systematisiert. Dies ist auch deshalb relevant, da solche kurzfristigen Veränderungen in den großräumlichen, auf lange Zeiträume gestützten Aufzeichnungen von Klimawandelphänomenen durch Satellitenbilder nicht zu erkennen sind. Da in Indien keine genauen Wettervorhersagen im kleinräumlichen Maßstab existieren, weist der Lebenszyklus sowohl örtliche bzw. regionale Klimaveränderungen nach und hilft ebenfalls, indigene Gruppen vor zukünftigen Wettergefahren wie Dürren und Starkregen zu warnen und zu einer präziseren Risikoeinschätzung von Klimafolgen zu gelangen.

Unter der Anleitung von FSA haben neben den Savara noch weitere indigene Gruppen solche saisonalen Jahreskalender angefertigt. Diese Lebenszyklen werden als „gelebte dynamische indigene Epistemologie“ (Ramdas/FSA 2016: 23) begriffen, mit denen Adivasis in der Lage sind, die Auswirkungen von Klimawandel auf ihre Territorien, ihre Gemeingüter und ihre Leben festzustellen und zu beurteilen. An diesem Punkt zeigt sich deutlich der Gegensatz zu REDD+-Projekten, in denen weder Anerkennung noch Einbeziehung der landwirtschaftlichen Expertise indigener und lokaler Gruppen vorgesehen sind. Die Aufforstungs- und Plantagenmaßnahmen wurden vielmehr bereits vorab von den forstwirtschaftlichen Experten großer marktnaher Waldinstitute zusammen mit der Zentral- oder der bundestaatlichen Regierung beschlossen (Vijge/Gupta 2013). Auffallend an den Aktivitäten von FSA ist schließlich,

dass insbesondere jüngere FSA-Aktive interessiert daran waren, langjährig empirisch erprobtes Wissen älterer Frauen* und Männer (manche über 60–70 Jahre alt) in Erfahrung zu bringen und zu verschriftlichen. Dadurch entdeckten vor allem jüngere Generationen die positiven Aspekte einer bäuerlichen Lebensweise und konnten so deren Vor- und Nachteile mit oftmals prekären Existenzverhältnissen in der Stadt vergleichen. Jenseits dessen erwies sich der Lebenszyklus hilfreich, um Kräfte zu identifizieren, die indigene Widerstandsfähigkeiten bedrohen oder stärken. So stellten FSA-Mitglieder bei der Auswertung von Lebenszyklen fest, dass die indigenen Gemeinschaften mit der größten Resilienz diejenigen waren, die über die funktionsfähigsten Dorfräte (Panchayats) verfügten. Gemeinschaften, die sich gegen Plantagen ausgesprochen hatten, wiesen eine größere Ernährungsvielfalt auf als Dörfer, in denen einzelne Familien überzeugt worden waren, auf ihren Feldern cash crop-Baumarten wie Kiefer, Eukalyptus und Teak anzupflanzen. Letztere laugen durch extremen Wasserbedarf den Boden aus und verunmöglichen damit in der nächsten Saison Saatgut für Eigenversorgung anzubauen (Shiva 2014: 135ff.). Das Erstellen der Lebenszyklen verdeutlicht insgesamt die Strategie indigener Gruppen, an autonomer selbstbestimmter Nahrungsproduktion festzuhalten und diese durch die Einbeziehung junger Frauen* und Männer* in landwirtschaftliche Arbeits- und Lebensweisen zu revitalisieren. Dabei sind die Mitglieder der Graswurzelbewegung auch bereit, Protest und Widerstand zu organisieren gegen den externen Druck von u.a. Forstbehörden, transnationalen Konzernen, der indischen Regierung auf der nationalen als auch der bundesstaatlichen Ebene sowie großer internationaler NGOs (wie WWF, Oxfam, Forestry Protection), die darauf beharren, Wald und Land von Adivasis für andere Zwecke (vor allem Zellstoff- und Biodieselproduktion, Aufforstungsplantagen) zu nutzen (Löw 2016).

Somit positioniert sich FSA klar gegen finanzialisierte Umweltpolitik, die sogenannte ‚Karbonisierung' von Wäldern (Ramdas/FSA 2016: 24; Fatheuer 2015). Von Beginn an entschieden sich die sozialen Bewegungen, die von der UN und der Weltbank ebenfalls als Zielgruppe für waldbezogene Klimapolitiken benannt werden, gegen ein Operieren innerhalb des UN-Rahmens und von REDD+ (MoEF 2014). Unklar bleibt hingegen, inwiefern Frauen* eine zentrale Rolle in der Entwicklung von Anpassungsstrategie gegen Klimawandel und in allgemeinen Zielen für Ernährungssouveränität einnehmen. Obwohl neben der Verteidigung der Commons und Bestrebungen gegen die Ausdehnung industrialisierter Nahrungsproduktion die Organisierung von Ernährungssouveränität unter der Führung von Frauen* erklärte Absicht der Basisbewegung ist, zeigt sich an dem „Savara Adivasi life cycle" nicht deutlich, wie Frauen* zentral an Diskussionen, Erarbeitung und Erstellung beteiligt waren. Kaum transparent ist ferner, ob die Absicht, Frauen* als zentrale Akteurinnen in die Umsetzung von Ernährungssouveränität einzubinden, sich tatsächlich auch in den Praktiken zur Herstellung des Lebenszyklus' niedergeschlagen hat. Zudem

ist bis jetzt in Publikationen von FSA nicht näher ausgeführt, welche konkreten Maßnahmen geplant sind, um Frauen* in Leitungsfunktionen zu bringen, ob in ihren Analysen und Strategien von Frauen* und/oder Geschlechterverhältnissen ausgegangen wird und wie patriarchale Unterdrückung innerhalb von FSA benannt, beleuchtet und bekämpft werden soll. Darüber hinaus wird in Veröffentlichungen bisher nur an wenigen Stellen auf patriarchale Strukturen innerhalb der eigenen Gemeinschaften, landwirtschaftlicher Familienbetriebe oder dem Agrarsektor überhaupt eingegangen. Wenig zufriedenstellend ist schließlich, dass auf der Webseite Frauen*, Gender und/oder Geschlechterverhältnisse keine eigenständige Unterkategorie darstellen. Es lässt sich somit festhalten, dass die FSA in ihren Auseinandersetzungen mit REDD+ viel stärker auf bestehendes Wissen zu den miteinander verwobenen Machtverhältnissen von finanzialisiertem Klimaschutz und Geschlechterverhältnissen hätte zurückgreifen können. Zum einen existiert mit der Mandaluyong-Deklaration 2010 bereits ein zentrales Dokument, das systematische Verflechtungen zwischen den Lebensbedingungen indigener Frauen*, Klimawandel und REDD+ analysiert und damit die Entgegensetzung von Frauen* versus das Indigene, Ökologische, Ländliche überwindet. Zum anderen hat FSA selbst empirische Forschungen und politische Statements veröffentlicht, die einen geschlechtsspezifischen Blick auf Nahrungssicherung, Wald- und Landwirtschaft einnehmen (FSA et al. 2018).

5 Fazit und Ausblick

Meine Analyse hat gezeigt, dass die gegenwärtige Ausweitung von Finanzkapital im Bereich nachhaltiger Entwicklung insbesondere ländliche Frauen* in die Kommerzialisierung natürlicher Ressourcen und in kapitalistische Akkumulationsweisen einbeziehen will. Seit der Rio-Konferenz 1992, die ursprünglich anstrebte, Entwicklung mit Ökologie unter dem Motto ‚nachhaltige Entwicklung' gesellschaftsverändernd zu verflechten, wurden grundlegende Thematiken wie das Verhältnis zwischen Industrienationen und ‚Entwicklungsländern' hinsichtlich Verursachungen bzw. Lasten von Umweltzerstörungen sowie die komplexe Bedeutung von Geschlechterverhältnissen in Umweltfragen an den Rand gedrängt. In Auseinandersetzung mit CDM, dem Vorläufer von REDD+, konnte ich darlegen, wie subalterne Frauen* unter Rekurs auf essentialistische Stereotype in Aufforstungsprojekte einbezogen werden sollen, ohne Geschlechterverhältnisse als umfassende gesellschaftliche Machtrelationen zu begreifen, die Naturverhältnisse sowohl beeinflussen als auch vice versa durch diese strukturiert sind. In meiner Betrachtung der Mandaluyong-Erklärung indigener Frauen* von 2010 habe ich ausgeführt, wie indigene

Frauen* Zusammenhänge zwischen Klimawandel sowie REDD+ und postkolonialen Geschlechter- und Kapitalverhältnissen herstellen. Anschließend habe ich beleuchtet, wie die ökologische Bewegung FSA den Mechanismus REDD+ in einem größeren Kontext der Enteignung von u.a. Land, Wäldern, Nahrungsgrundlagen sowie der Karbonisierung von Bäumen einordnet und davon ausgehend autonome gemeinschaftliche Klimaschutzmodelle entwickelt. Es zeigte sich, dass Gruppierungen im ländlichen Raum profundes Wissen über die Zusammenhänge zwischen globalen ‚Klimaschutz'-Mechanismen, nationaler Agrarpolitik und einer instrumentellen Einbeziehung von indigenen Völkern und/oder Frauen* besitzen. Ebenso wurde deutlich, dass FSA über systematische Kenntnisse, Organisierungskompetenzen sowie politische Handlungsmöglichkeiten verfügt, um eigenständig basisdemokratische Anpassungsmaßnahmen für veränderte Klimaverhältnisse zu entwickeln. Diese Aktivitäten der sozialen Bewegung können als Beleg dafür gelesen werden, dass es subalternen Mitgliedern gelingt, den Zustand von Subalternität zu verlassen, wenn sie ihren Status als staatsbürgerliche Subjekte, ausgestattet mit Rechten, in der politischen Arena beanspruchen. Zugleich erweitert FSA den Gestaltungs- und Handlungsspielraum ökologischer Netzwerke, weg von bloßer Kritik an den negativen Auswirkungen finanzgetriebener Globalisierung hin zu transnationaler Zusammenarbeit mit ländlich-bäuerlichen und weiteren systemkritischen Bewegungen, der Beteiligung an transnationalen Diskussionen über neue emanzipatorische Gesellschaftsentwürfe zu Buen Vivir oder Gutes Leben für Alle sowie der praktischen Ausgestaltung und Umsetzung von gelebter Ernährungssouveränität. Es blieb jedoch in der Analyse des Savara-Lebenszyklus undurchsichtig, welche Rolle Frauen* darin übernehmen – trotz der ausdrücklichen Betonung von FSA, Bewegungen für Ernährungssouveränität unter der Führung von Frauen* aufzubauen. Angesichts der Ausweitung einer instrumentellen Integration von Gender in Entwicklungs- und Ressourcenmanagementprojekten ist es auch für ökologische Netzwerke im globalen Süden essentiell, eine kontextspezifische intersektionale Berücksichtigung des Ineinandergreifens von Geschlechter-, Natur- und Kapitalverhältnissen vorzunehmen. Gerade weil Frauen* aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung bis heute weltweit (noch) größtenteils für Ernährung und Nahrungsmittelproduktion zuständig sind, müssen auch Kämpfe zur Rückgewinnung bzw. Verteidigung von Commons und nachhaltigen Sicherung von Existenzgrundlagen feministische Forderungen nach einer Umverteilung von Ressourcen, Rechten und Pflichten auf allen Ebenen – auch innerhalb von Familien, Haushalten und Gemeinschaften – aufnehmen (Federici 2018; Löw 2019).

Darüber hinaus plädiere ich angesichts der Forderungen postkolonialer Feminismen nach einer Dezentrierung von Wissen dafür, die Lebensbedingungen, Erkenntnisweisen, politischen Positionierungen, ebenso die Identifizierungen bzw. Solidarisierungen und Mobilisierungsstrategien indigener Frauen*gruppen in feministischen Theorieentwicklungen stärker analytisch

einzubeziehen, wenn der Anspruch von Feminismus als herrschafts- und machtkritische Analyse im globalen, d.h. postkolonialen und intersektionalen Kontext eingelöst bzw. verbreitert werden soll. Als durchaus kontroversen Stachel möchte ich auf die Arbeit der indigenen politischen Aktivistin der peruanischen Frauen*bewegung Rosalía Paiva verweisen. In ihrem Entwurf für eine andine Kosmovision mit Fokus auf Parität hat sie ausgeführt, dass sich aktuell für indigene Frauen* und Feminist*innen zwei konkrete Aufgaben ergeben: *erstens* der Kampf gemeinsam mit den indigenen Männern gegen die unterdrückenden, ausbeuterischen Strukturen und für Land, Territorium und Selbstbestimmung, ein Kampf, der Vorrang hat; und *zweitens* der Kampf innerhalb der *comunidades* gegen diskriminierende, ‚traditionelle' Strukturen, die als ein Erbe des kolonialen Patriarchats verstanden werden.

„[I]m Moment hat es Priorität, uns für unsere Würde als indigene Frau[en] einzusetzen, für die Integration als Kultur, denn wenn wir das nicht machen, dann kommt es zur Auslöschung unserer ‚Völker', deshalb setzen wir uns zuerst für unser Leben aus der Perspektive unserer eigenen Kosmovision ein. […] Im Moment sprechen wir [also] über die Würde der indigenen Frau und ihr Recht darauf, anders zu sein" (Paiva 2014, 304 zit. nach Graneß et al. 2019: 259f.).

Damit plädiert Paiva dafür, dass indigene Feminist*innen Widerstand gegen die Enteignung von Land nicht separiert von (indigenen) Männern leisten, sondern gemeinsam innerhalb des indigenen Kollektivs. Zugleich sind indigene Frauen* aufgefordert, sich gegen patriarchale Strukturen im Rahmen dieser Gemeinschaften zu wenden. Mit anderen Worten: die spezifische Situierung indigener Frauen* in den Nachwirkungen des kolonialen Patriarchats lässt Vorstellungen einer universellen Solidarität zwischen ‚Frauen als Frauen' zurücktreten und macht (erneut) sichtbar, dass sich momentan die Konsequenzen der Finanzialisierung natürlicher Ressourcen, der Landfrage sowie der globalen Entwicklung von Landwirtschaft, Ernährung und ländlichen Räumen entsprechend der geopolitischen Verortungen von Frauen* verschieden auswirken. Damit verknüpft sind auch sehr grundsätzliche Fragen nach dem gesellschaftlichen Umgang mit öffentlichen Gütern, Klimaschutz, selbstbestimmter nachhaltiger Entwicklung, transnationaler, sozialer und Geschlechtergerechtigkeit – und zwar nicht nur in Ländern des globalen Südens, sondern ebenfalls in westlichen Ländern. Diese fundamentalen Fragestellungen aus einer dezidiert macht- und herrschaftskritischen Perspektive anzugehen, ist eine der drängendsten Aufgaben gesellschaftstheoretischer Feminismen, sowohl in ihren postkolonialen als auch intersektionalen Ausrichtungen.

Literatur

Anthra/Adivasi Aikya Vedika/Yakshi (2009): Statement Opposing Promotion of Jatropha cultivation. An Open Letter by Anthra, Adivasi Aikya Vedika and Yakshi, http://www.biofuelwatch.org.uk/docs/anthra_statement.pdf [Zugriff: 26.07.2020].
Bauhardt, Christine/Harcourt, Wendy (Hrsg.) (2019): Feminist Political Ecology and the Economics of Care. In Search of Economic Alternatives. New York: Routledge.
Çağlar, Gülay/Castro Varela, María do Mar/Schwenken, Helen (Hrsg.) (2012): Geschlecht – Macht – Klima. Feministische Perspektiven auf Klima, gesellschaftliche Naturverhältnisse und Gerechtigkeit. Leverkusen: Barbara Budrich.
Caruso, Emily/Reddy, Vijaya Bhaskara/Forest Peoples Programme (2005): The Clean Development Mechanism: Issues for Adivasi Peoples in India.
Center for International Forestry (CIFOR) (2014): REDD+ on the ground: A case book of subnational initiatives across the globe.
Chant, Sylvia/Sweetman, Caroline (2012): Fixing Women or Fixing the World? Smart Economics, Efficiency Approaches and Gender Equality in Development. In: Gender and Development (20) 3, S. 517–29.
Charkiewicz, Ewa (2012): Von Biopolitiken zu Nekropolitiken? Eine feministische Kritik des Diskurses zum Klimawandel. In: Gülay Çağlar/María do Mar Castro Varela/Helen Schwenken (Hrsg.): Geschlecht – Macht – Klima. Feministische Perspektiven auf Klima, gesellschaftliche Naturverhältnisse und Gerechtigkeit. Leverkusen: Barbara Budrich, S. 191–202.
Cruzada, Elisabeth/Ramdas, Sagari (2018/19): Der Weg entsteht beim Gehen. Stärkung lokaler Veränderungsprozesse in Asien. In: Veränderung geht von den Menschen aus. Die transformative Kraft der an den Rand Gedrängten. Misereor Dossier 12-2018/1-2019, S. 12–14.
Dannecker, Petra/Rodenberg, Birte (Hrsg.) (2014): Klimaveränderungen, Umwelt und Geschlechterverhältnisse im Wandel – neue interdisziplinäre Ansätze und Perspektiven. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Deutsche Emissionshandelsstelle im Bundesumweltamt (DEHSt) (2015): Deutsches CDM-Handbuch – Leitfaden für Antragsteller.
Fatheuer, Thomas (2015): Die vermessene Natur. REDD: Wie die Klimapolitik den Wald entdeckt und verändert. Berlin: FDCL.
Fatheuer, Thomas (2014): Neue Ökonomie der Natur. Eine kritische Einführung. Berlin: Böll Stiftung.
Federici, Silvia (2018): Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons. Oakland.
Food Sovereignty Alliance India (FSA) (2014): Why Food Sovereignty? https://foodsovereigntyalliance.files.wordpress.com/2014/11/fsa-final1.pdf. [Zugriff: 27.07.2020].
Food Sovereignty Alliance India (FSA)/Catholic Health Association of India (2018): Exploring the Potential of Diversified Traditional Food Systems to contribute to a Healthy Diet.

Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena (2019): Feministische Theorie aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Wien: facultas wuv.
Hoering, Uwe (2011): Die Wiederentdeckung des ländlichen Raums als Beitrag zur kapitalistischen Krisenlösung. In: Alex Demirovic/Julia Dück/Florian Becker/Pauline Bader (Hrsg.): VielfachKrise im finanzdominierten Kapitalismus. Hamburg: VSA, S. 111–128.
International Indigenous Peoples Forum on Climate Change (IIPFCC) (2007): Statement on 'reduced emissions from deforestation and forest degradation' (REDD) agenda item at the UNFCCC climate negotiations 2007.
Kill, Jutta (2019): REDD+: Ein verlorenes Jahrzehnt für den internationalen Waldschutz. Berlin.
Kill, Jutta (2018): REDD Early Movers. Ergebnisbasierte Zahlungen ohne klimarelevante Ergebnisse? Berlin: FCDL.
Kill, Jutta (2016): Marktkonformer Waldschutz (REDD+). Dossier Neue Ökonomie der Natur. Berlin: Böll Stiftung.
Krishna, Sumi (2015): Women's Transformative Organizing for Sustainable Livelihoods: Learning from Indian Experiences. In: Rawwida Baksh/Wendy Harcourt (Hrsg.): The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements. Oxford: Oxford UP, S. 837–854.
La Via Campesina (2007): Declaration of Nyéléni, 27.02.2007. Nyéléni Village, Sélingué, Mali: Forum for Food Sovereignty.
Lahiri, Souparna (2011): Green India Mission: India's REDD+ Action Plan to disempower and evict forest communities from their own homelands. In: Equations.
Löw, Christine (2019): Kämpfe gegen die Enteignung natürlicher Ressourcen – (k)ein feministisches Thema? In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft, (28) 2, S. 160–164.
Löw, Christine (2016): Politiken zu Land, Eigentum und Geschlechterverhältnissen im postkolonialen Indien: Kontexte, Kontroversen, Komplexitäten. In: Aram Ziai (Hrsg.): Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge. Bielefeld: transcript, S. 151–169.
Löw, Christine (2015): Interview mit Sagari Ramdas. 15.2.2015.
Löw, Christine (2014): Indigene Frauen in Indien und die Finanzialisierung von Natur: Postkolonial-feministische Interventionen. In: Journal für Entwicklungspolitik/Austrian Journal of Development Studies. Schwerpunkt ‚Financialization of Food, Land, and Nature', (15) 2, S. 92–115.
Löw, Christine (2009): Frauen aus der Dritten Welt und Erkenntniskritik? Die postkolonialen Untersuchungen von Gayatri C. Spivak zu Globalisierung und Theorieproduktion. Sulzbach/Ts.: Ulrike Helmer Verlag.
Mandaluyong Declaration of the Global Conference on Indigenous Women, Climate Change and REDD Plus (2010): Legend Villas, Mandaluyong, Metro Manila, Philippines 18–19 November 2010.
Ministry of Environment, Forests and Climate Change (MoEF) (2014): National Policy on REDD+.
Munshi, Indra (Hrsg.) (2012): The Adivasi Question. Issues of Land, Forest and Livelihood. Hyderabad: Orient BlackSwan.

Poffenberger, Mark/D'Silva, Emmanuel/Ravindranath, N.H./Pingle, Urmila/Indu Murthy, Indu/Tuttle, Alex (2002): The Clean Development Mechanism and village-based forest restoration: A case study from Adilabad District, Andhra Pradesh, India. Santa Barbara, CA: Community Forestry International Inc.
Rajan, Rajeswari Sunder/Park, You-me (2000): Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism. In: Henry Schwarz/Sangeeta Rai (Hrsg.): A Companion to Postcolonial Studies. Oxford, Malden, MA: Blackwell, S. 53–71.
Ramdas, Sagari/Food Sovereignty Alliance (FSA) (2016): Life cycles: climate change seen through indigenous worldviews. Farming Matters 3, S. 22–25.
REDD Monitor/Global Justice Ecology Project/Censat Agua Viva/Amazon Watch/Acción Ecológica/COECOCEIBA-AT/OFRANEH/World Rainforest Movement/Carbon Trade Watch/RisingTide/ETC Group/Indigenous Environmental Network (Eds.) (2010): NoREDD! A Reader.
Shiva, Vandana (2014): Jenseits des Wachstums. Warum wir mit der Erde Frieden schließen müssen. Zürich: Rotpunkt.
Spivak, Gayatri C. (1988): Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Hampshire and Illinois: Macmillan, S. 271–313.
Spivak, Gayatri C. (1998): Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the ‚Global Village'. In: Pheng Cheah/Bruce Robbins (Eds.): Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 329–348.
Spivak, Gayatri C. (1999): A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge: Harvard University Press.
Spivak, Gayatri C. (2000a): The New Subaltern: A Silent Interview. In: Vinayak Chaturvedi (Hrsg.): Mapping subaltern studies and the postcolonial. London: Verso, S. 324–340.
Spivak, Gayatri C. (2000b): From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What's Left of Theory? In: Judith Butler/John Guillory/Kendall Thomas (Hrsg.): What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory. New York/London: Routledge, S. 1–39.
Spivak, Gayatri C. (2012): An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge: Harvard UP.
Spivak, Gayatri C. (2014): Scattered speculations on geography. In: Antipode 46:1, S. 1–12.
Tauli-Corpuz, Victoria/Tebtebba (2013): Gender Perspective on Full and Effective Participation of Indigenous Peoples in REDD+. BMZ-Konferenz 10.–12.09.2013 Weilburg.
Vijge, Marjanneke/Gupta, Aarti (2013): Framing REDD+ in India: Carbonizing and centralizing Indian forest governance? Environmental Science & Policy 38, S. 17–27.
Wallbott, Linda (2014): Indigenous peoples in UN REDD+ negotiations: importing power and lobbying for rights through discursive interplay management. Ecology and Society 19(1): Art. 21.
Witt, Uwe/Moritz, Florian (2008): CDM - saubere Entwicklung und dubiose Geschäfte. In: Elmar Altvater/Achim Brunnengräber (Hrsg.): Ablasshandel gegen Klimawandel? Marktbasierte Instrumente in der globalen Klimapolitik und ihre Alternativen. Hamburg: VSA, S. 88–105.

Wittman, Hannah/Desmarais, Annette/Wiebe, Nettie (2010): The origins and potential of food sovereignty. In: Annette Desmarais/Nettie Wiebe/Hannah Wittman (Hrsg.): Food Sovereignty: Reconnecting Food, Nature and Community. Oakland, CA: Institute for Food and Development Policy/Food First, S. 1–14.
World Rainforest Movement (WRM) (2014): REDD: A Collection of Conflicts, Contradictions and Lies.

Ein „überkonfessionelles Bündnis" gegen die *Ehe für alle*? Die ambivalente Haltung antifeministischer Akteure zum Islam

Christopher Fritzsche

1 Einleitung

Als der Deutsche Bundestag im Juni 2017 kurz vor Ablauf der Legislaturperiode das „Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts" verabschiedete, markierte diese Entscheidung das Ende einer langen politischen Auseinandersetzung: Seit mehr als einem Jahrzehnt forderten Lesben- und Schwulenverbände, dass das bestehende Rechtsinstitut der Lebenspartnerschaft dem der klassischen Ehe angeglichen oder gleichgestellt würde. Während diese nun einen politischen Erfolg feiern konnten, reagierten die GegnerInnen[1] des Gesetzes mit Empörung. Aus ihrer Sicht war hier eine Entscheidung gefallen, welche die moralische Verfasstheit der Gesellschaft grundlegend in Frage stellte. In der Ablehnung des Gesetzes bestand weitgehende Einigkeit zwischen christlich-rechten, neurechten und extrem rechten Kreisen.

Im REVERSE-Projekt an der Philipps-Universität Marburg, das zwischen 2017 und 2019 antifeministische Diskursproduktionen und Akteursnetzwerke im deutschsprachigen Raum untersuchte, wurde dieser Widerstand gegen die Einführung der sogenannten *Ehe für alle* in einer separaten Fallstudie untersucht.[2] Besonderes Interesse galt dabei der Frage, inwieweit sich die betreffenden Akteure und ihr diskursives Agieren als antifeministisches Projekt beschreiben lassen. Die Marburger Fallstudie kennzeichnete die Ablehnung der *Ehe für alle* deshalb als antifeministisch, weil sich die Akteure nicht nur im

1 Die GegnerInnen der *Ehe für alle* zeichnen sich weltanschaulich gerade durch ihr Festhalten an einem heteronormativen Weltbild und den Widerstand gegen geschlechtspolitische Liberalisierungen aller Art aus. Um auf diesen Umstand hinzuweisen, gendere ich in diesem Kontext mit dem Binnen-I, während ansonsten das Gendersternchen Anwendung findet.

2 Das Fallstudienteam unter der Leitung von Prof. Dr. Annette Henninger und Prof. Dr. Ursula Birsl bestand aus meiner Kollegin Juliane Lang und mir. Für einen Überblick zum REVERSE-Projekt vgl. https://www.uni-marburg.de/de/genderzukunft/forschung/reverse.

engeren Sinne gegen die rechtliche Gleichstellung von Lesben und Schwulen wandten, sondern gleichzeitig auch gegen die Pluralisierung und Entnormierung von Geschlechtsidentitäten im Allgemeinen argumentierten. Bei der Analyse entsprechender Debattenbeiträge tauchten vereinzelt Fundstellen und Zusammenhänge auf, die sich vor dem Hintergrund der theoretischen Herangehensweise und im begrenzten Rahmen der Projektlaufzeit nicht erschöpfend interpretieren ließen. Zu diesem gehört der Umstand, dass sich einige der betrachteten Akteure in widersprüchlicher Weise auf den Islam[3] als Religion und Muslime als Gläubige bezogen. Angesichts der bisher vorliegenden Einschätzungen wäre zu erwarten gewesen, dass sich christlich-konservative und neurechte Akteure vom als ‚fremd' und ‚rückständig' empfundenen Islam abgrenzen oder versuchen, ihm gegenüber eine als ‚fortschrittlich' gekennzeichnete Position einzunehmen (vgl. exemplarisch Dietze 2018: 40f.). Dass stattdessen in den untersuchten Texten wiederholt über ein „interkonfessionelles Bündnis" zwischen Christen und Muslimen gegen geschlechtspolitische Reformprojekte wie die Einführung der *Ehe für alle* spekuliert wurde, erscheint daher erklärungsbedürftig. Der vorliegende Beitrag greift zur Annäherung an dieses Rätsel auf die Einsicht intersektionaler Forschung zurück, dass sich verschiedene Diskriminierungsformen wie Homophobie, Sexismus und antimuslimischer Rassismus weder getrennt voneinander vollziehen noch sich additiv zueinander verhalten. Stattdessen sind sie abhängig vom jeweiligen Kontext in einem paradoxen Zusammenspiel von Logiken der Differenz und Gleichheit aufeinander bezogen und müssen unter Berücksichtigung dieser Dynamik analysiert werden. Zur Umsetzung dieses Vorhabens bereitet der Beitrag in einer empirischen Untersuchung deshalb zunächst Positionierungen zum Islam aus dem in der Marburger Fallstudie gesammelten Material zur Debatte gegen die *Ehe für alle* auf. Dabei zeigt sich, dass insbesondere das christlich-rechte Spektrum konservative islamische Verbände als potentielle Bündnispartner betrachtet und sich darin von neurechten Akteuren unterscheidet, die Muslime im ethnopluralistischen Sinne als ‚fremd' und ‚bedrohlich' ansehen. Im Anschluss daran wird gefragt, inwieweit diese Differenz jedoch auch Ausdruck politischer Diskursstrategien sein kann und welche Konsequenzen sich daraus für die politische Bildungs- und Präventionsarbeit ergeben.

3 Gerade aus intersektionaler Perspektive ist zu betonen, dass ‚der Islam' nicht als monolithischer Block existiert. Da aber die GegnerInnen der *Ehe für alle* ihn weitgehend so behandeln, wird im vorliegenden Beitrag zu heuristischen Zwecken ebenso verfahren. Für einen Überblick zu verschiedenen Sichtweisen auf die Religion in der bundesdeutschen Debatte vgl. Abdel-Samad und Khorchide 2017.

2 Intersektionalität – Diskurs – Akteure: Konzeptionelle Überlegungen

2.1 Das Paradox von Gleichheit und Differenz bei Crenshaw

Der vorliegende Beitrag nutzt eine intersektionale Perspektive, um sich dem Zusammenhang zwischen der homophob oder antifeministisch begründeten Ablehnung der *Ehe für alle* und den im Material auftauchenden Haltungen zum Islam zu nähern. Von besonderer Bedeutung ist dabei das von der amerikanischen Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw beschriebene paradoxe Zusammenspiel von Logiken der Gleichheit und der Differenz in der Wirkung von Herrschaftsverhältnissen. Crenshaw analysiert diese Dynamiken erstmals in ihrer Auseinandersetzung mit Gerichtsprozessen, in denen Schwarze Frauen versucht hatten, ihre spezifischen Diskriminierungserfahrungen sichtbar zu machen und dabei scheiterten. Crenshaw zufolge waren die Klagen deshalb nicht erfolgreich, weil das zur damaligen Zeit in der Rechtswissenschaft vorherrschende Verständnis von Diskriminierung konzeptionell jeweils um die als weitgehend unabhängig voneinander verstandenen Kategorien race, class und gender aufgebaut war, ohne diese jedoch in ihrer Verschränkung zu denken (Crenshaw 1989: 150ff.). In den untersuchten Gerichtsprozessen entstanden deshalb zum einen Situationen, in denen sich Schwarze Kläger*innen nur auf eine etwaige Diskriminierung als Frau, oder aber als Person Schwarzer Hautfarbe beziehen konnten, obwohl ihre spezielle Diskrimierungserfahrung nicht mit der Situation weißer Frauen oder Schwarzer Männer gleichzusetzen war (ebd. 143). Gleichzeitig wurde es ihnen in anderen Konstellationen verwehrt, als Schwarze Frau für alle Frauen oder für alle Schwarzen sprechen zu können (ebd. 148). Das von Crenshaw in ihrer Analyse herausgearbeitete Paradox aus Gleichheit und Differenz zeigt daher, wie Schwarze Frauen sowohl im Hinblick auf ihre Gemeinsamkeit mit anderen Subjektpositionen als auch in Bezug auf ihre Unterschiede zu diesen diskriminiert werden (Mauer 2018: 41).

Crenshaw wollte jedoch mit ihrer Untersuchung nicht nur auf die spezifischen Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen aufmerksam machen. Vielmehr ging es ihr darum, in rechtswissenschaftliche und feministische Debatten zu intervenieren und die dort vorherrschenden Konzeptionen von Diskriminierung, Gleichheit und Verschiedenheit zu hinterfragen (Crenshaw 2011: 229). Ihrer Auffassung nach lässt sich intersektionales Arbeiten am besten als eine Form analytischen Denkens begreifen, welche bezogen auf konkrete Kontexte und Untersuchungsgegenstände nach dem Problem von Gleichheit und Differenz fragt und dabei stets dessen Verwobenheit mit Machtverhältnissen berücksichtigt (Cho, Crenshaw und McCall 2013: 295). Dieser An-

regung folgend soll das beschriebene Paradox im weiteren Verlauf des Beitrags als heuristisches Mittel verwendet werden, um über die ambivalente Positionierung antifeministischer Akteure zum Islam nachzudenken.

2.2 Zum diskursiven Kontext: Rechte Akteure und der Islam

Im deutschsprachigen Kontext liegen bereits ausführliche Analysen darüber vor, wie sich antifeministische und homophobe Akteure in der Vergangenheit gegenüber dem Islam positioniert haben. Grundlegend herrscht im Sinne der Betonung von Differenz ein negativer und ablehnender Blick auf die Religion vor, der sich in weiten Teilen mit der gesamtgesellschaftlichen Haltung zum Islam deckt (vgl. Attia 2014). Diese Positionierung ist stark geprägt von imaginierten Islambildern (Hafez 2019: 60f.) und weist eine historische Dimension auf: In dem Sprechen oder Phantasieren über die Muslime schwingen teilweise rassistische Muster und Stereotype mit, die bereits während der Christianisierung Europas sowie im Zeitalter des europäischen Kolonialismus geprägt wurden und deshalb tiefe Spuren in europäischen Identitätsentwürfen hinterlassen haben (vgl. Attia 2009; 2019). Diese ‚europäische' Identität, die mit positiven Vorstellungen wie Fortschrittlichkeit, Toleranz und Humanität aufgeladen ist, kann sich nur über die Abgrenzung von nichteuropäischen Anderen konstituieren, welche diese Werte nicht im selben Maße teilen oder gar grundsätzlich von ihnen ausgeschlossen sind. Dabei werden menschliche Eigenschaften wie Kriminalität oder Aggressivität, die nicht in das Bild des jeweiligen aufgeklärten Selbst passen, über rassistische Zuschreibungen auf Figuren des „orientalischen" oder „muslimischen" Mannes ausgelagert (Keskinkilic 2019: 62ff.).

Diese historischen Spuren werden jedoch beständig und jeweils abhängig von zeitgenössischen Kontexten re-interpretiert. Besonders gut beobachten ließ sich das im deutschsprachigen Raum am diskursiven Ereignis der Kölner Silvesternacht 2015/16 und den sich anschließenden Debatten. Hier wurde von Kommentatoren das Stereotyp des aggressiven muslimischen Mannes aktualisiert, der wehrlose deutsche Frauen bedrohe und dem deutschen Mann an Potenz und Stärke bald überlegen sei, wenn nicht eine nationale Rückbesinnung erfolge. Die Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dietze bezeichnete die dabei sichtbar werdende *„sexualpolitisch argumentierende Migrationsfeindlichkeit"* und die in ihr enthaltene intersektionale Verschränkung verschiedener Kategorien wie Ethnie, Geschlecht und Religion als *„Ethnosexismus"* (Dietze 2017: 294). Die Geschlechterforscher*innen Sabine Hark und Paula-Irene Villa betonten in diesem Kontext, dass das Ereignis Köln nicht zu einem Symbol geworden wäre, wenn es nicht in die *„schon vorhandene Wissensordnung einer sexualpolitischen Islamkritik eingeordnet hätte werden können"* (Hark und

Villa 2017: 63). Damit verweisen beide Autor*innen genau auf die Existenz tradierter *„kolonial-rassistischer“* oder orientalistischer Muster und deren Fortschreibung (ebd. 68; vgl. auch Jäger 1993: 248). Rechte Akteure nutzen das nach der Kölner Silvesternacht entstandene Möglichkeitsfenster, um vor dem Hintergrund dieser aktualisierten Stereotype vermeintlich im Namen der Frauenrechte die Rückkehr zu einer restriktiven Asyl- und Migrationspolitik zu fordern. Diese Entwicklung ist bemerkenswert, da rein inhaltlich betrachtet sowohl die Skepsis einer liberalen Asyl- und Migrationspolitik als auch die Ablehnung geschlechtspolitischer Liberalisierungen zum programmatischen Kern der politischen Rechten in Deutschland gehören. Gerade im Kontext von Debatten über Asylpolitik ist jedoch zu beobachten, dass sich rechte Akteure über das Eintreten für Anliegen der Frauenemanzipation einen Anschein von Modernität verleihen wollen, den sie an anderer Stelle wieder nutzen, um für traditionelle Entwürfe von Geschlechter- und Gesellschaftsordnungen einzutreten (Dietze 2018: 40ff.).

2.3 Zum strukturellen Kontext: Die rechte Akteurslandschaft

Jede Analyse rechter Akteurs- und Kommunikationsstrukturen steht vor der Aufgabe, die beteiligten Einzelpersonen, Medien und Organisationen begründet zu verorten. Dieses Vorhaben gestaltet sich aus zweierlei Gründen schwierig: Zum einen bewegen sich insbesondere die an diskursivem Einfluss interessierten Akteure häufig in verschiedenen politischen Spektren oder zumindest an der Schnittstelle zwischen ihnen, was eine eindeutige Zuordnung rein empirisch erschwert. Zum anderen gibt es auch in analytischer Hinsicht keinen Konsens darüber, wie sich einzelne rechte Spektren trennscharf voneinander abgrenzen lassen. Stattdessen existieren teilweise konkurrierende Begriffe für ähnliche Phänomene, was die Debatte verkompliziert.

Ein in den letzten Jahren häufig vorgeschlagener Begriff mit möglichst großer analytischer Reichweite ist der des Rechtspopulismus. Da dieser jedoch auf politische Einstellungen und Haltungen zielt, die nichts genuin Neues sind, sondern teilweise bereits in Analysen zur neuen oder extremen Rechten beschrieben wurden, soll er an dieser Stelle nicht verwendet werden. Stattdessen arbeitet der Beitrag im Hinblick auf die rechten GegnerInnen der *Ehe für alle* zu heuristischen Zwecken mit der Unterscheidung zwischen christlicher und neuer Rechter. Auch wenn eine heteronormative Vorstellung von Geschlechterverhältnissen für beide Spektren kennzeichnend ist (Weiß 2017: 228), unterscheiden sie sich doch im jeweiligen Begründungszusammenhang. Die christliche Rechte bezieht die Legitimation für ihre Vorstellung einer naturgegebenen, quasi ahistorischen Geschlechterordnung aus religiösen Quellen,

vorrangig der Bibel (Birsl 2017: 113ff.). Die neue Rechte dagegen kommt weitgehend ohne dieses religiöse Begründungsmoment aus und argumentiert eher evolutionsbiologisch (vgl. Czymmek 2018).

Aus der Debatte über den Rechtspopulismus soll jedoch mitgenommen werden, dass der Begriff zwar nicht auf ein eigenständiges politisches Phänomen, stattdessen aber auf eine gegenwärtig zunehmende „Propagandaform, eine Technik der Agitation" (Decker 2018: 32) hinweisen kann, die zur Artikulation verschiedener, hier vorläufig unter dem Sammelbegriff *rechts* zusammengefasster Haltungen zur Verfügung steht. Eine Besonderheit dieses Politikstils liegt darin, dass er deshalb nicht im engeren Sinne an konkrete inhaltliche Positionen gebunden ist und stattdessen vor allem mit der Emotionalisierung von Politik arbeitet (Schutzbach 2018: 51; vgl. auch Wodak 2016). Gemessen an einem idealtypischen Modell rationaler Kommunikation, wie es etwa der Philosoph Jürgen Habermas mit seiner Diskursethik vorschlägt, liegt die Absicht dieser Kommunikation nicht in erster Linie im Überzeugen durch das bessere Argument, sondern vielmehr im Modus des Überredens, wo emotionale Ergriffenheit das logische Urteil ersetzt (Resigl und Wodak 2001: 70). Deshalb arbeiten NutzerInnen dieses Stils bevorzugt mit ambivalenten Argumentationen und uneindeutigen Bezugnahmen, die zum einen größtmöglichen Handlungsspielraum zulassen und zum anderen Anschlussfähigkeit an verschiedene politische Lager herstellen sollen. In der bereits erwähnten Debatte nach der Kölner Silvesternacht ließ sich das exemplarisch beobachten: Hier inszenierten sich rechte Akteure als Verteidiger von Frauenrechten und öffentlicher Ordnung und besetzten damit Themen, die in der teilweise sehr emotional geführten öffentlichen Diskussion hoch im Kurs standen. Gleichzeitig forderten sie dabei die Rückkehr zu einer „wehrhaften Männlichkeit", welche deutsche Männer in die Lage versetzen solle, ihre Frauen zukünftig angemessen zu beschützen. Diese Positionen stehen in einer gewissen Spannung zueinander, da das Bild des männlichen Beschützers zum einen auf ein traditionelles Geschlechterbild rekurriert, in dem Frauen die Rolle des passiven Objektes zukommt, und zum anderen auch eine gewisse Aggressivität und Gewaltbereitschaft impliziert, die dem Postulat öffentlicher Ordnung entgegensteht. Genau diese Ambivalenz ermöglichte es den rechten Akteuren jedoch, diskursiv sowohl auf Debatten der bürgerlichen Mitte Bezug zu nehmen als auch den Erwartungen des eigenen Kernklientels gerecht zu werden (vgl. Fritzsche 2019).

3 Die Marburger Fallstudie zur GegnerInnenschaft zur *Ehe für alle*

Die Fallstudie 5 des REVERSE-Projektes analysierte inwieweit sich der Widerstand christlich-rechter und neurechter Kreise gegen die Einführung der *Ehe für alle* als „politisches Projekt" beschreiben lässt. Dieser Begriff bezeichnet in Anlehnung an die Historisch-Materialistische Politikanalyse ein lockeres Bündnis einander nahestehender politischer Akteure, welche zunächst ein konkretes gemeinsames Vorhaben verfolgen und damit langfristig nach der Erringung gesellschaftlicher Hegemonie streben (Buckel et al. 2014: 48). Anhand von Expert*inneninterviews sowie Akteurs- und Medienanalysen wurden im Verlauf der Untersuchung diskursive und strukturelle Konturen identifiziert, die auf ein gemeinsames Vorgehen bestimmter Akteursgruppen schließen ließen. Die generierten Ergebnisse legten die Schlussfolgerung nahe, dass die GegnerInnenschaft zur *Ehe für alle* in der Tat die Form eines politischen Projektes angenommen hatte, welches in seiner Ausrichtung als antifeministisch und autoritär-regressiv einzuschätzen ist (vgl. Fritzsche und Lang 2020).

Von besonderem Interesse für den vorliegenden Beitrag sind die in der Fallstudie vorgenommenen Erhebungen zur Medienanalyse. Um die mögliche Varianz der rechten Kritik an der *Ehe für alle* abzubilden, wurde die diesbezügliche Berichterstattung in vier Medien aus dem christlich-rechten und neurechten Spektrum zwischen den Jahren 2011 und 2017 untersucht. Hierbei handelt es sich um den Zeitraum zwischen der LSVD-Kampagne und der Bundestagsabstimmung. Um in die Auswahl aufgenommen zu werden, mussten die in Frage kommenden Medien über eine gewisse diskursive Reichweite verfügen und sich über ein Online-Archiv oder eine ähnliche Funktion lückenlos nach thematischen Beiträgen zu den Schlagworten „Ehe für alle" und „Homo-Ehe" durchsuchen lassen. Diese Kriterien führten zu den vier Medien *Junge Freiheit*, *Freie Welt*, *kath.net* und *Charismatismus*. Die *Junge Freiheit* bewegt sich seit ihrer Entstehung im Grenzbereich zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus (Gessenharter 1989: 426; vgl. auch Kellershohn 2007) und war im ersten Quartal 2020 die sechsgrößte deutsche Wochenzeitung mit einer Druckauflage von rund 32.000 Exemplaren[4]. Der Online-Auftritt wird aktuell etwa 67.000-mal pro Tag aufgerufen (Stand Juni 2020[5]). Die *Freie Welt* ist als Blogplattform Teil des Kampagnennetzwerks *Zivile Koalition* von Beatrix und Sven von Storch, welches der Alternative für Deutschland (AfD) nahestehende

4 Diese Daten gehen auf die regelmäßige Auswertung der Quartalszahlen zurück (vgl. Schröder 2020 und Informationsgesellschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e.V. 2020).

5 Alle im Folgenden referierten Daten zur Online-Reichweite der untersuchten Medien wurden mit Hilfe des Onlinedienstes Wolfram Alpha (https://www.wolframalpha.com/) generiert und geben nur den Stand der im Juni 2020 verfügbaren Daten wieder.

Inhalte verbreitet (vgl. Linde 2014). Das Blog wird derzeit täglich etwa 55.000-mal aufgerufen. *Kath.net* ist ein katholisches Online-Magazin, welches Positionen der christlichen Rechten popularisiert und ebenfalls Sympathien für die AfD erkennen lässt (Strube 2017: 58). Die Seite verzeichnet derzeit rund 50.000 Aufrufe am Tag. Das Blog *Charismatismus* wird von der Publizistin Felizitas Küble betrieben und gibt vorrangig ultrakatholische Positionen wieder (vgl. Jentsch und Sanders 2018). Die täglichen Aufrufe des Blogs lassen sich nicht zählen, es weist aber aktuell über fünf Millionen Seitenaufrufe seit seinem Start im Jahr 2011 auf.

Die vergleichende Analyse der Medien belegte das Vorhandensein akteurs- und medienübergreifender Diskursstränge in der Argumentation gegen die *Ehe für alle* (vgl. Fritzsche und Lang 2020). Dieser Befund legt die Schlussfolgerung nahe, dass die Portale im übertragenen Sinne an einer gemeinsamen diskursiven Agenda arbeiteten. Bemerkenswert war, dass sämtliche herausgearbeiteten diskursiven Muster in Verbindung zum Themenkomplex Familie standen. Die einzelnen Diskursstränge waren:

A. *Familie als verschiedengeschlechtliche Gemeinschaft:* Hier wird Familie heteronormativ als Lebensmodell heterosexueller Paare mit Kindern definiert und anderen Formen der geschlechtlichen Identität, des Zusammenlebens und der Sorge für Kinder gleichzeitig eine Absage erteilt.
B. *Familie als Ort der Reproduktion:* In diesem Diskursstrang wird die heterosexuelle Kleinfamilie als einzig legitimer Ort für die Zeugung und Erziehung von Kindern konstruiert und im selben Atemzug die strukturelle Ungleichverteilung von Care-Arbeit zwischen den Geschlechtern geleugnet oder durch Biologisierungen gerechtfertigt.
C. *Die Familie als Grundlage des Gemeinwohls:* Hier wird Familie als eine dem Staat vorgelagerte Institution beschrieben, die durch die Aufgabe der Fortpflanzung und der Kindererziehung den Fortbestand der Gesellschaft sichert. Gleichzeitig werden dabei auch Fragen der kulturellen Identität und Zugehörigkeit verhandelt.
D. *Die Familie als Garant des Kindeswohls:* In diesem Diskursstrang wird eine grundsätzliche Schlechterstellung von Kindern in allen Formen des Zusammenlebens außerhalb der verschiedengeschlechtlichen Kleinfamilie mit den biologischen Eltern behauptet.

Anhand dieser Diskursstränge wird exemplarisch deutlich, dass das Rechtsinstitut Ehe einen symbolischen Knotenpunkt darstellt, in dem sich verschiedene gesellschaftliche Machtverhältnisse berühren und verschränken. Gerade deshalb stellt die durch die Verabschiedung der *Ehe für alle* vollzogene Reform einige dieser Zusammenhänge in ihren Funktionslogiken punktuell in Frage. Heteronormativität kann etwa weniger selbstverständlich als gesellschaftliches Strukturprinzip gelten und auch die Frage nach geeigneten Lebens- und Sozialisationsbedingungen für Kinder wird indirekt neu verhandelt. Auch andere

mit der Geschlechter- und Sexualitätsordnung verbundenen Herrschaftsverhältnisse, wie der über die Thematisierungen kultureller Zugehörigkeit und Identität wirkende Rassismus, wurden in den Debatten um die *Ehe für alle* gestreift. Von besonderem Interesse soll daher in der nun folgenden empirischen Analyse die Frage sein, wie sich die eingangs erwähnten ambivalenten Bezugnahmen auf den Islam von den GegnerInnen der *Ehe für alle* aus intersektionaler Perspektive verstehen lassen. Durch die vergleichende Diskussion verschiedener im Materialkorpus enthaltener Fundstellen kann beantwortet werden, inwieweit das bekannte Zusammenspiel aus Antifeminismus und antimuslimischen Rassismus, in dem jeweils Logiken der Differenz vorherrschen, auch im konkreten Fall vorliegt oder ob sich das Verhältnis widersprüchlicher gestaltet.

4 Widersprüchliche Haltungen zum Islam

4.1 Schreckensszenario Kindesmissbrauch

Angesichts der Kontinuitäten rassistischer und kolonialer Bilder in Deutschland ist es nicht verwunderlich, dass auch die GegnerInnen der *Ehe für alle* im Verlauf der Debatte antimuslimische Ressentiments aufrufen. Im Herbst 2016 schrieb Hedwig von Beverfoerde in der Jungen Freiheit einen programmatischen Artikel, in welchem sie vor vermeintlich von der Europäischen Union orchestrierten Angriffen auf die Institutionen Ehe und Familie in den einzelnen Mitgliedsstaaten warnt:

> „Durch den sprunghaften Anstieg des muslimischen Anteils der Bevölkerung in der Europäischen Union aufgrund der Massenimmigration der letzten Monate ist absehbar, dass öffentliche Forderungen nach Anerkennung der islamischen Vielehe, wie auch der pädophilen Kinderehe, in zahlreichen EU-Staaten schon bald immer lauter vorgetragen werden. Wer die Ehe umdefiniert und sie für eine bestimmte Interessengruppe ‚öffnet', kann sie anderen nicht verwehren. Homo-Verbände fungieren daher als Speerspitze für einen fundamentalistischen Islam, in dem ein Mann bis zu vier Ehefrauen haben darf, und diese auch weit jünger als 16 Jahre alt sein dürfen. Welche grundstürzenden Auswirkungen derlei Poly-‚Familien' neben ausufernden staatlichen Versorgungsansprüchen auf unsere gesamte Kultur hätten, lässt sich derzeit noch gar nicht ausmalen" (Von Beverfoerde 2016, in Junge Freiheit, 09.09.2016).

Von Beverfoerde verfasste diesen Artikel in offizieller Funktion: Zum Zeitpunkt des Erscheinens war sie nicht nur Organisatorin des antifeministischen Aktionsbündnisses „Demo für alle", sondern auch Koordinatorin der Europäischen Bürgerinitiative „Mum, Dad & Kids", die sich für eine verbindliche Definition der Begriffe Ehe und Familie im EU-Recht einsetzte. Obwohl der Text

daher in einem relativ formellen Ton gehalten ist, verwendet von Beverfoerde darin eine Assoziationskette, die typisch für die rechte Kritik ist: Die *Ehe für alle* öffne die Türen für die Einführung der islamischen Ehe, welche wiederum die Einführung der Polygamie mit sich bringen werde. Von diesem Punkt an sei die rasante Ausbreitung von Pädophilie nicht mehr zu stoppen. Diese vermeintliche Ableitung greift auf koloniale Stereotype zurück, indem sie suggeriert, dass jede islamische Ehe automatisch *„fundamentalistisch"* sei, also in scharfem Kontrast zu einer aufgeklärten, vernünftigen Ehe zwischen europäischen Christen stehe und gleichzeitig langfristig zu einem Anstieg der Pädophilie führen müsse. Deshalb sei ein drohender Kulturverfall zu befürchten, der sich langfristig, diese Schlussfolgerung liegt implizit nahe, nur durch einen Stopp der *„Massenimmigration"* abwehren lasse.

Diese häufig verwendete Argumentation ist verblüffend, da es keine mir bekannten empirischen Belege für die unterstellte Kooperation zwischen schwul-lesbischen und islamischen Interessenverbänden gibt. Darüber hinaus arbeitet die Autorin mit spezifischen Verkürzungen und Halbwahrheiten. In ihrer Warnung vor der „fundamentalistischen" islamischen Ehe kommt die typische koloniale Auslagerung und Projektion zum Tragen, die patriarchale Strukturen und religiöse Orthodoxie nur bei den rassifizierten Anderen sehen kann, obwohl auch im eigenen Kontext entsprechende Beispiele bekannt sind. Genauso verhält es sich mit der vorgebrachten Sorge um das Kindeswohl. In den pauschalen Aussagen über den angeblich monolithischen Islam werden dabei die erheblichen Unterschiede zwischen den regionalen religiösen Praktiken und Wertesystemen bewusst negiert. Der Bezug auf den Islam ist in der Argumentation gegen die *Ehe für alle* häufig anzutreffen. So zitiert der Schweizer Kirchenrichter Niklaus Herzog nach der Bundestagsentscheidung für die Eheöffnung auf dem Portal kath.net den Publizisten Frank A. Meyer mit den Worten:

> „Soll auch die Vielehe das Ziel sein? Islambegeisterte Grünlinke werden davor kaum zurückschrecken. Möge uns deshalb der liebe Gott, der die Ehe schließlich gestiftet hat, vor einer solchen willkommenskulturellen Perversion bewahren!" (Herzog 2017; in kath.net, 25.20.2017)

Herzog beziehungsweise Meyer verwenden ein weiteres typisches Motiv: Die angeblichen Pläne *„grünlinker"* (oder wahlweise „linksgrüner") Bewegungen und Parteien, im Zuge einer liberalen Asyl- und Migrationspolitik langfristig die kulturellen Rahmenbedingungen der Gesellschaft verschieben zu wollen. Diese verschwörungstheoretische Vorstellung aktiviert und verbindet verschiedene Feindbilder der GegnerInnen der *Ehe für alle,* darunter die als politische Gegenspieler verstandenen linken Parteien, die als bedrohlich empfundene gelockerte Asyl- und Einwanderungspolitik, die Furcht vor einem vermeintlich authentische und gewachsene Traditionen zersetzenden kulturellen Wandel und das Horrorszenario geschlechts- und sexualpolitischer Liberalisierungen. Da Teile dieser Feindbilder z.B. auch in christlich-konservativen

Kreisen anzutreffen sind, ergeben sich hier stellenweise diskursive Wechselwirkungen. Als etwa die damalige Ministerpräsidentin des Saarlands und heutige CDU-Vorsitzende Annegret Kramp-Karrenbauer 2015 in einem Interview zur möglichen Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zu bedenken gab, dass dies zu Inzucht und Polygamie führen könne und sich bei einer Änderung des Adoptionsrechts für homosexuelle Paare auch die Frage des Kindeswohls stelle[6], bediente sie partiell die eben vorgestellte Assoziationskette – unabhängig von ihrer persönlichen Absicht. Die GegnerInnen der *Ehe für alle* dürften sich in ihrer Weltsicht bestätigt gefühlt haben. Gleichzeitig trug Kramp-Karrenbauer Elemente der Feindbilder in ihrer Eigenschaft als Ministerpräsidentin auch in diskursive Räume, die bisher nicht von der christlichen oder neuen Rechten geprägt waren.

4.2 Positive Bezugnahmen auf den Islam

Überraschender Weise lassen sich jedoch auch positive Bezugnahmen auf den Islam finden, insbesondere im Kontext der französischen Proteste gegen die geplante Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe und eines gemeinschaftlichen Adoptionsrechtes für homosexuelle Paare im Jahr 2013. So berichtet die katholische Publizistin Gabriele Kuby auf kath.net von den Demonstrationen in Paris:

„Dagegen hat sich eine zivile Koalition gebildet, die alle einschließt: Linke und Rechte, Wähler und gewählte Politiker, Bürger und Bürgermeister, Katholiken, Protestanten, Juden und Muslime, Vertreter ungezählter Verbände und – das ist die Sensation – auch Vertreter von Homosexuellenverbänden […]. Mag Präsident Hollande auch geloben, dass er dem ‚Druck der Straße‘ nicht weichen wird. Wenn er sich weiter taub stellt gegenüber dem friedlichen, aber entschiedenen Eintreten eines breiten, überkonfessionellen und überpolitischen Bündnisses des Volkes für die unaufhebbaren Vorgaben der Natur und die Familie als Grundlage des Gemeinwohls, dann schürt er die Wut – berechtigte Wut, die sich früher oder später Bahn brechen wird“ (Kuby 2013; in kath.net, 18.01.2013).

Dieses Zitat ist in vielerlei Hinsicht interessant. Im Fokus soll hier zunächst stehen, dass Kuby, die sich als Kuratoriumsmitglied im Forum Deutscher Katholiken (FDK) intensiv für eine Stärkung des katholischen (Laien)Glaubens

6 Konkret sagte Kramp-Karrenbauer nach dem irischen Votum für die Eheöffnung im Juni 2015 im Interview mit der Saarbrücker Zeitung: „Wenn wir diese Definition öffnen in eine auf Dauer angelegte Verantwortungspartnerschaft zweier erwachsener Menschen, sind andere Forderungen nicht auszuschließen: etwa eine Heirat unter engen Verwandten oder von mehr als zwei Menschen. […] Gerade diese Frage dürfen wir nicht daran festmachen, ob sich jemand diskriminiert fühlt oder nicht – sondern allein am Kindeswohl“ (vgl. https://www.sueddeutsche.de/politik/cdu-ministerpraesidentin-kramp-karrenbauer-vergleicht-homo-ehe-mit-inzest-und-polygamie-1.2505351, Zugriff: 14.07.2020).

einsetzt, begeistert die Möglichkeit eines *„überkonfessionellen und überpolitischen Bündnisses"* beschreibt, welches sich den Reformplänen entschlossen entgegenstellen werde. Die Idee eines vergleichbaren Bündnisses wurde vom FDK bereits einmal formuliert: Auf dem Kongress des Forums im Jahr 2009 sprachen TeilnehmerInnen des Podiums „Islam: Herausforderung – Chancen – Gefahren?" in einer Resolution davon, dass Christen und Muslime „im Kampf gegen die ‚Kultur des Todes' (internationale Geburtenkontrolle, Abtreibung, Gender-Ideologie) natürliche Verbündete" seien (vgl. Forum Deutscher Katholiken 2009). Auch wenn das Thema *Ehe für alle* in der damaligen Aufzählung noch nicht enthalten war, ist unschwer vorstellbar wie es sich in die beschriebene „Kultur des Todes" einfügt. Über die Möglichkeit eines überkonfessionellen Bündnisses wurde angesichts der Entwicklungen in Frankreich auch auf der Blogplattform Freie Welt diskutiert. Der amerikanische Rechtswissenschaftler Robert P. George berichtete dort über seine Erfahrungen als Vorsitzender der „National Organization for Marriage" (NOM), einer amerikanischen NGO, die sich u.a. auf juristische Klagen gegen Gesetzesreformen im Bereich gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Adoptionsrecht spezialisiert hat. Auf die Frage, was europäische Initiativen von der NOM lernen könnten, antwortete George:

> „Die Verteidiger der Ehe in Europa können aus unseren Erfahrungen hier in den Vereinigten Staaten lernen, dass wir über die historischen Frontlinien theologischer Spaltungen hinweg Koalitionen formen müssen, um essentielle Werte aufrechtzuerhalten. NOM hat Katholiken, Protestanten, Orthodoxe, Juden, Mormonen und Muslime als gleichberechtigte Partner zusammen gebracht […]. In Frankreich hat beispielsweise Rabbi Giles Bernheim eine machtvolle Stellungnahme zur Verteidigung der Ehe als Verbindung von Ehemann und Ehefrau ausfertigen lassen – welche vom Papst gelobt und zitiert wurde. Gleichermaßen sind muslimische Führer der Koalition zur Verteidigung der Ehe in Frankreich beigetreten. In der Tat gibt es sogar homosexuelle Aktivisten, die sich der Koalition angeschlossen haben, weil sie ebenfalls die Bedeutung des Ideals der zweipolig männlich-weiblich Kindererziehung anerkennen" (George 2013; in Freie Welt, 21.03.2013).

Wie andere GegnerInnen der *Ehe für alle* auch wertet George die geplante Einführung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften als einen derart massiven Angriff auf die soziale Ordnung, dass alle theologischen Differenzen hinter dem Ziel seiner Abwehr zurück zu stehen haben. Es scheint, als wäre angesichts einer vermeintlich gottlosen Bedrohung jeder Gottesglaube, unabhängig von seinem konkreten Gegenstand, willkommen. Statt dem Fokus auf interreligiöse Streitfragen überwiegt hier die Betonung der gemeinsamen Differenz gegenüber einem feindlichen Dritten. In ähnlicher Form formulierte der Medienbeauftragte des Bistums Chur, Guiseppe Gracia, zu Beginn des Jahres 2015 Überlegungen auf dem Portal kath.net. Gracia bezog sich auf die Debatte um eine mögliche Segnung homosexueller Paare durch katholische Priester und fragte:

> „Kann die katholische Kirche noch als legitimer Bestandteil unserer Gesellschaft gelten, wenn sie sich weigert, homosexuelle Verbindungen abzusegnen? Ist überhaupt die katholi-

sche Sexualmoral noch tragbar? Der Katechismus bejaht sexuelle Akte bekanntlich nur innerhalb der monogamen Ehe zwischen Mann und Frau. Auch das orthodoxe Judentum und der Islam lehnen homosexuelle Akte ab. Was soll die freie Gesellschaft davon halten? […] Der Schutz vor Diskriminierung ist ein rechtsstaatliches Prinzip. Aber dieses Prinzip darf die Glaubensfreiheit der Bürger nicht außer Kraft setzen. Man kann nicht so tun, als wäre eine von der Gay-Lobby abweichende Moral bereits schon Diskriminierung. Deswegen verteidige ich die Glaubensfreiheit aller Menschen“ (Gracia 2015; in kath.net vom 17.02.2015).

Wie George stellt Gracia den Reformbemühungen der vermeintlichen *„Gay-Lobby“* das Prinzip der Religionsfreiheit diametral gegenüber, welches seiner Auffassung nach das Recht beinhaltet, verschiedene menschliche Lebensentwürfe unterschiedlich zu bewerten und rechtlich ungleich zu behandeln. Das genau dies diskriminierend sein könnte, verneint Gracia und wirft Diskriminierung vielmehr all jenen vor, die mit dem Anliegen des Minderheitenschutzes und der Antidiskriminierungspolitik bestehende Konventionen und Rechtslagen reformieren wollen. Wie Kuby und George bezieht Gracia den Islam dabei zunächst selbstverständlich in seine Verteidigungsgeste mit ein. Deshalb drängt sich die Frage auf, wie sich dieser Umstand anhand der zuvor angeführten Ressentiments aus dem Lager der GegnerInnen der *Ehe für alle* gegenüber dem Islam bewerten lässt. Bevor dieser nachgegangen werden kann, muss jedoch zunächst überprüft werden, welche Relevanz der beschriebenen Ambivalenz tatsächlich zukommt.

5 Jede Kultur für sich alleine oder zusammen mit Gott?

Prinzipiell lässt sich im Hinblick auf den Zeitbezug der Fundstellen einwenden, dass die drei exemplarischen Zitate von Kuby, George und Gracia allesamt sowohl vor dem sogenannten „Sommer der Migration“ 2015 als auch vor der Kölner Silvesternacht 2015/16 entstanden – und somit vor zwei bedeutenden Ereignissen, die zumindest im deutschen Kontext als wegweisende diskursive Einschnitte gelten können. Es ist daher vorstellbar, dass die in den exemplarischen Aussagen formulierten Positionen mittlerweile veraltet und revidiert sind. Bei meinen diesbezüglichen Recherchen fand ich jedoch stattdessen Hinweise darauf, dass die beschriebenen Positionen von den AutorInnen beibehalten wurden. So formulierte Gabriele Kuby im Oktober 2015 in einem Redebeitrag auf der „Demo für alle“ in Stuttgart:

„Jeden Tag kommen 10.000 Menschen aus islamischen Kulturen in unser Land, bis zum Jahresende werden es womöglich 1,5 Millionen sein. Über 200.000 Kinder von Migranten müssen dieses Jahr in unser Schulsystem integriert werden. […] Nun werden diese Kinder

im Schulunterricht mit expliziten Darstellungen sexueller Vorgänge konfrontiert. Ihr Schamgefühl wird schwer verletzt. […] Ziehen Sie den Bildungsplan zurück, Herr Kretschmann! Es könnte sein, dass sich bald nicht nur Christen, sondern auch muslimische Migranten gegen die Umerziehung der Kinder zu Wehr setzen." (vgl. Kuby 2015)

Kuby hätte hier alle Möglichkeiten, sich kritisch zum sogenannten „Sommer der Migration" 2015 zu positionieren und ablehnende Ressentiments gegenüber dem Islam zu formulieren. Stattdessen betont sie erneut, dass Muslime und Christen gleichermaßen unter den vermeintlichen Zumutungen der geplanten bildungspolitischen Reformen zu leiden hätten. Der Zuzug muslimischer Familien gerät „zum Argument gegen eine Anerkennung vielfältiger sexueller und familialer Lebensweisen", wie es Juliane Lang in einem Kommentar formulierte (Lang 2015: 10). Langs Beobachtung deutet auf einen zweiten Punkt hin, der die Aussagekraft der angeführten Beispiele einschränken könnte: Die Möglichkeit einer bewusst *strategisch gestalteten Argumentation*, in welcher der positive Bezug auf den Islam nur ein Feigenblatt für die eigentliche politische Position oder Forderung sein könnte. Dieser Einwand ist schwerer zu entkräften, da sich strategische Intentionen von Autor*innen von außen schwer sauber nachweisen und am empirischen Material selten zweifelsfrei zeigen lassen. Es gibt jedoch einzelne Hinweise, die darauf hindeuten können: Wird etwa eine sonst kritisierte Gruppe an einer einzelnen Stelle im Text in eine argumentative Passage aufgenommen, ohne dass dieser Umstand näher erklärt wird oder handelnde Personen dieser Gruppe selbst zu Wort kommen, liegt die Vermutung nahe, dass hier eine Form der strategischen Vereinnahmung vorliegt. Deutlich wird dies etwa, wenn Kuby und George in den ausgewählten Zitaten die Unterstützung von einzelnen Lesben und Schwulen zur Legitimation der eigenen Position anführen:

„Dagegen hat sich eine zivile Koalition gebildet, die alle einschließt: […] und – das ist die Sensation – auch Vertreter von Homosexuellenverbänden" (Kuby 2013; in kath.net, 18.01.2013).

„In der Tat gibt es sogar homosexuelle Aktivisten, die sich der Koalition angeschlossen haben, weil sie ebenfalls die Bedeutung des Ideals der zweipolig männlich-weiblichen Kindererziehung anerkennen" (George 2013; in Freie Welt vom 21.03.2013).

In diesen Textstellen werden die *„Vertreter von Homosexuellenverbänden"* oder die *„homosexuellen Aktivisten"* weder namentlich erwähnt noch sprechen sie für sich selbst. Auch ein originär eigenes Anliegen wird nicht deutlich, stattdessen schreiben ihnen Kuby und George quasi das gemeinsam geteilte Anliegen zu. Dieses Vorgehen wird in der argumentationsanalytischen Literatur auch als backgrounding oder Passivierung bezeichnet und gilt als ein rhetorisches Mittel des Gesprächsmodus des manipulativen Überredens (Reisigl und Wodak 2001: 47). Während sich diese Figur am genannten Beispiel des Schreibens über die Homosexuellen aus meiner Sicht relativ überzeugend nachweisen lässt, liegt sie für mich in den Aussagen über den Islam nicht in

gleicher Weise vor. Zwar kommen auch hier keine muslimischen Akteure selbst zu Wort, dennoch wird das potentielle „überkonfessionelle Bündnis" überzeugend begründet. Es ist durchaus vorstellbar, dass der geteilte Bezug auf „unaufhebbare Vorgaben der Natur" (Kuby), auf „essentielle Werte" (George) oder auf religiöse „Sexualmoral" (Garcia) eine gemeinsame Ablehnung der *Ehe für alle* durch eine größere Anzahl orthodoxer Muslime und Christen hervorbringen kann. Demgegenüber erscheint nicht plausibel, dass eine Mehrheit der Lesben und Schwulen die Eheöffnung ablehnt, weil sie „die Bedeutung des Ideals der zweipolig männlich-weiblich Kindererziehung anerkennen" würden (George). Welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun daraus für die Einschätzung der Relevanz der beschriebenen ambivalenten Haltung zum Islam? Die herausgearbeitete Differenz in der Position verschiedener AutorInnen weist zunächst erneut darauf hin, dass sich das in der Marburger Fallstudie identifizierte antifeministische Projekt aus verschiedenen Akteursgruppen zusammensetzt, die in Politikfeldern jenseits der Kampagne gegen die *Ehe für alle* unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Positionen vertreten können. Die Fallstudie hat versucht, diesem Umstand Rechnung zu tragen, indem das Akteursspektrum grundlegend in christlich-rechte und neurechte Kreise unterteilt wurde. Allerdings konnte im Rahmen des Projektes diese analytische Unterscheidung nicht durchgehend an konkreten inhaltlichen Positionen überprüft werden. Die in diesem Beitrag diskutierten Zitate legen nahe, dass der christlich-rechte Teil des Projektes, für den Kuby, George und Gracia exemplarisch stehen können, den Diskursstrang „Familie als Grundlage des Gemeinwohls" (vgl. Kapitel 3) sehr stark religiös interpretiert und deshalb in der Haltung zum Islam zu anderen Positionen kommt als der neurechte. Wie in der Analyse gezeigt, wertet etwa George die geplante Einführung der *Ehe für alle* nicht nur als massive Infragestellung der herkömmlichen sozialen Ordnung, sondern als Angriff auf die Ordnung der göttlichen Schöpfung selbst. Vor diesem Hintergrund organisiert er ein Bündnis verschiedener Konfessionen, welches gemeinsam den grundlegenden Geltungsanspruch der Religion im öffentlichen Leben verteidigen will und deshalb existierende theologische Differenzen zurückstellt. Dabei wird die Gemeinschaft, deren Wohlergehen verteidigt werden soll, vorrangig über ethische und religiöse Merkmale definiert, während etwa ethnische Eigenschaften zurückstehen. Genau hier liegt eine wesentliche Differenz zur neurechten Variante des Diskursstrangs, in der Gemeinschaft weiterhin im Kern rassistisch gedacht wird, auch wenn das in der ethnopluralistischen Rede von gleichwertigen „Völkern", deren jeweils eigene kulturelle Identität bewahrt werden soll, nicht mehr so offen zum Ausdruck kommt (Stöss 1994: 45). Dabei wird der Islam von VertreterInnen der neuen Rechten zwar als eigenständige Religion prinzipiell anerkannt, dabei aber als dem deutschen und europäischen ‚Kulturraum' nicht zugehörig betrachtet und deshalb bekämpft (Weiß 2017: 221ff.; vgl. auch Czymmek 2018). Zugespitzt formuliert, ist für die neue Rechte das zentrale Bedrohungsszenario nicht der

Verlust einer religiös begründeten Ordnung, sondern die kulturelle Entfremdung. Dieser feine Unterschied führt dazu, dass ihre VertreterInnen im Reden über den Islam eher das aus ihrer Sicht kulturell Trennende betonen als die mögliche gemeinsame Frontstellung gegen die als unmoralisch empfundenen Reformen.

Bevor nun aber handfeste tatsächliche Unterschiede zwischen den einzelnen Akteursgruppen des antifeministischen Projektes postuliert werden können, ist zu bedenken, dass die Grenzen zwischen den Spektren in der Realität mitunter fließend sind, so dass sich Einzelpersonen unter Umständen nicht genau verorten lassen. Die weiter oben mit ihrer Warnung vor dem „fundamentalistischen Islam" zitierte Hedwig von Beverfoerde beispielsweise ist ein solcher Fall. Von Beverfoerde ist Mitglied im Forum Deutscher Katholiken und begründet ihre Positionen häufig religiös, gleichzeitig arbeitete die von ihr geleitete „Initiative Familienschutz" bei der Organisation der „Demo für alle" mit dem neurechten Kampagnennetzwerk „Zivile Koalition" zusammen (vgl. Teidelbaum 2015). Da sich von Beverfoerde an der Schnittstelle zwischen beiden Spektren bewegt, könnte ihre zitierte Aussage sowohl als Beleg dafür dienen, dass die neue Rechte an rassistischen und ethnopluralistischen Positionen festhält, oder aber auch als Hinweis darauf, dass sich solche Haltungen ebenfalls in christlich-rechten Kreisen finden lassen. Es bedarf also immer einer sorgfältigen Prüfung des konkreten Einzelfalls und eines Bewusstseins dafür, dass die vorgeschlagene Trennung in verschiedene Spektren nur ein analytisches Hilfsmittel ist, welches die Empirie nicht vollständig erfasst.

Des Weiteren muss beim Nachdenken über verschiedene Akteursspektren des antifeministischen Projektes bedacht werden, dass dieses per Definition langfristig auf eine Beeinflussung der Gesellschaft über das eigene Kernklientel hinaus zielt. Gerade vor diesem Hintergrund gewinnt die bereits eingeführte Möglichkeit strategisch gestalteter Argumentationen für die Akteure des Projektes prinzipiell an Bedeutung. Wie eingangs erläutert, ist gerade die flexible Form der Argumentation, die nicht ausschließlich an konkrete inhaltliche Positionen gebunden ist, sondern vielmehr anlassbezogen versucht, Emotionen zu mobilisieren und Anschlussfähigkeit an gesellschaftliche Debatten herzustellen, ein entscheidendes Merkmal rechter Politiken der Gegenwart. Deshalb ist auch vorstellbar, dass sich Akteure wie Hedwig von Beverfoerde, die als Schlüsselfiguren in Kampagnen gegen die *Ehe für alle* aktiv waren und es gegenwärtig in vergleichbaren Mobilisierungen sind, ihre eigenen Positionen kontextbezogen modifizieren, um eine möglichst breite politische Wirkung zu entfalten und auf die langfristige Erringung gesellschaftlicher Hegemonie hinzuarbeiten.

6 Fazit: Das Gleichheits- und Differenzparadox in neuer Form

Die hier vorgestellten Überlegungen können die ursprünglichen Befunde der Marburger Fallstudie bestätigen und um wichtige Aspekte ergänzen. Sie zeigen, dass sich die unter dem Begriff des antifeministischen, autoritär-regressiven Projektes zusammengefassten Akteure zwar gemeinsam für die Verteidigung des herrschaftsförmig aufgeladenen Rechtsinstituts Ehe einsetzen, dabei aber zu anderen in der Debatte aufgeworfenen Fragen durchaus unterschiedlich Positionen beziehen. Während der neurechte Teil tendenziell eine doppelte Frontstellung gegen die Einführung der *Ehe für alle* und jede Form religiöser Ansprüche von muslimischen Migrant*innen bezieht, erkennt der christlich-rechte Teil letztere teilweise an und versucht auf ein *„überkonfessionelles Bündnis“* gegen die geplanten Reformen hinzuarbeiten. Unter Rückbezug auf das von Crenshaw beschriebene Paradox von Gleichheit und Differenz lässt sich formulieren, dass die beiden Teile des Projektes jeweils unterschiedliche Eigenschaften des Islams und der Muslime in den Vordergrund rücken. Durch diesen selektiven Zugriff wird dann das Bündnisangebot oder die Abgrenzungsgeste begründet. Diese Erkenntnis ist zunächst hilfreich, um den Charakter des beschriebenen Projektes besser einzuschätzen. Auch wenn die Bezeichnung „Projekt“ intuitiv die Vorstellung eines relativ homogenen Zusammenhangs nahelegt, ist es in der Realität eben doch eher ein lockeres Bündnis durchaus heterogener Akteure. Diese verfolgen zwar in konkreten politischen Auseinandersetzungen temporär ein gemeinsames Interesse, ihr genereller Bezug aufeinander muss jedoch immer wieder erneut hergestellt werden. Daraus ergeben sich auch Ansatzpunkte für die Frage nach politischen Gegenstrategien oder politischer Präventionsarbeit. Wenn das Projekt keinen monolithischen Block bildet, können oppositionelle politische Akteure versuchen, interne Differenzen oder Konfliktlinien zu identifizieren und an diesen anzusetzen. Dabei müssen sie jedoch berücksichtigen, dass hinter den beobachteten Meinungsverschiedenheiten weiterhin tiefer liegende Übereinstimmungen existieren können. So gehen die Vorstellungen über ‚den' Islam vermutlich sowohl im christlich-rechten als auch im neurechten Teil des Projektes auf koloniale Bilder und Stereotype zurück, was wiederum verbindend wirken dürfte. Der zweite die Ergebnisse der Marburger Fallstudie konkretisierende Aspekt ist der Befund zur Möglichkeit einer strategisch gestalteten Argumentation bzw. einer bewusst ambivalent gehaltenen Positionierung einzelner AutorInnen zum Islam. Auch hier deutet sich eine Verbindung zum Paradox von Gleichheit und Differenz an: Die in dieser Untersuchung betrachteten antifeministischen Akteure mobilisieren abhängig vom jeweiligen Kontext unterschiedliche Sichtweisen auf den Islam. Bietet es sich im Dienste der eigenen Sache an, werden vorhandene Ressentiments aufgegriffen und vertieft, stören

sie das mögliche gemeinsame Vorgehen gegen eine dritte Partei, werden sie temporär fallen gelassen. Die im zweiten Fall betonte Gleichheit ist jedoch provisorisch und brüchig, da das strategische Bündnisangebot zum einen nur konservativ-reaktionären Strömungen des Islam gilt und zum anderen jederzeit mit Blick auf spezifische islamische Praktiken (bspw. Polygamie und Eheschließungen mit Minderjährigen) widerrufen werden kann. Beide Formen der Positionierung bleiben also in ihrem Kern differenzbetont und dem Prinzip des „Unterscheide und Herrsche“ verhaftet (vgl. Hark und Villa 2017) Gerade weil das Beispiel der Debatte um den Islam zeigt, welche gesellschaftliche Resonanz ein solches Agieren über das christlich-rechte und neurechte Kernklientel hinaus entfalten kann, müsste dieser Dynamik an anderer Stelle vertiefend nachgegangen werden. Von besonderem Interesse wären dabei auch sozialpsychologische Überlegungen zu strategischer Argumentation als „Technik der Agitation“ (Decker 2018: 32). Hiervon wären neben Beiträgen zur Fachdebatte ebenfalls wesentliche Impulse für die politische Bildungs- und Präventionsarbeit zu erwarten.

Quellen

Freie Welt (2013): „Eine existenzielle Auseinandersetzung“. Interview mit Robert P. George. In: Freie Welt vom 21.03.2013.
Forum Deutscher Katholiken (2009): Resolution anlässlich des Podiums „Islam – Herausforderung – Chancen – Gefahren?“ http://forum-deutscher-katholiken.de/wp-content/uploads/2014/01/resolution2009_islam.pdf [Zugriff: 14.07.2020].
Gracia, Giuseppe (2015): Religionsfreiheit in Zeiten der Scheintoleranz. In: kath.net vom 17.02.2015.
Herzog, Niklaus (2017): Ehe für alle: Dieser Schuss geht nach hinten los. In: kath.net vom 25.10.2017.
Kuby, Gabriele (2013): Die Zukunft gehört uns! In kath.net vom 18.01.2013.
Kuby, Gabriele (2015): Rede von Gabriele Kuby bei der DEMO FÜR ALLE. https://www.gabriele-kuby.de/post/2015/10/11/rede-von-gabriele-kuby-bei-der-demo-f%C3%BCr-alle [Zugriff: 14.07.2020].
Von Beverfoerde, Hedwig (2016): Unter Dauerfeuer. In: Junge Freiheit 37/16, vom 09.09.2016.

Literatur

Abdel-Samad, Hamed/Khorchide, Mouhanad (2017): Ist der Islam noch zu retten? Eine Streitschrift in 95 Thesen. München: Droemer HC.

Attia, Iman (2009): Die ‚westliche Kultur' und ihr Anderes: Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Attia, Iman (2014): Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft. In: Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand. Münster: Unrast, S. 9–33.

Attia, Iman (2019): Unzumutbare Koexistenz. Rassialisierungsprozesse von Muslimen und Musliminnen in historischer Perspektive. In: Kassis, Wassilis/Uçar, Bülent (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Göttingen: V&R unipress, S. 124–140.

Birsl, Ursula (2017): Ähnlichkeiten und Unterschiede, Verflechtungen: die säkulare und religiöse Rechte in Deutschland. In: Kopke, Christoph/Kühnel, Wolfgang (Hrsg.): Demokratie, Freiheit und Sicherheit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans-Gerd Jaschke. Baden-Baden: Nomos, S. 107–130.

Buckel, Sonja/Georgi, Fabian/Kannankulam, John/Wissel, Jens (2014): Historisch-Materialistische Politikanalyse. In: Forschungsgruppe Staatsprojekt Europa (Hrsg.): Kämpfe um Migrationspolitik: Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung. Bielefeld: transcript, S. 43–60.

Cho, Sumi/Crenshaw, Kimberlé/McCall, Leslie (2013): Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 38, 4, S. 785–810.

Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum* (1), S. 139–167.

Crenshaw, Kimberlé (2011): Postscript. In: Lutz, Helma/Vivar, Maria Teresa Herrera/Supik, Linda (Hrsg.): Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies. Farnham u.a: Ashgate, S. 221–234.

Czymmek, Quint (2018): Das Geschlechterbild der Neuen Rechten. Gleichberechtigung als Bedrohung. https://www.idz-jena.de/wsddet/das-geschlechterbild-der-neuen-rechten-gleichberechtigung-als-bedrohung/ [Zugriff: 01.07.2020].

Decker, Oliver (2018): Flucht ins Autoritäre. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hrsg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 15–64.

Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Dietze, Gabriele (2018): Rechtspopulismus und Geschlecht. Paradox und Leitmotiv. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft, 27 (1), S. 34–46.

Fritzsche, Christopher (2019): Geschlechtspolitische Debatten in der neurechten Wochenzeitung Junge Freiheit. Hamburg: Marta Press.

Fritzsche, Christopher/Lang, Juliane (2020): Die GegnerInnenschaft zur Ehe für alle: ein autoritär-regressives politisches Projekt? In: Henninger, Annette/Birsl, Ursula

(Hrsg.): Antifeminismen. ‚Krisen'-Diskurse mit gesellschaftsspaltendem Potential? Bielefeld: transcript (im Erscheinen).

Gessenharter, Wolfgang (1989): Die ‚Neue Rechte' als Scharnier zwischen Neokonservatismus und Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. In: Eisfeld, Rainer/Müller, Ingo (Hrsg.): Gegen Barbarei: Essays Robert M. W. Kempner zu Ehren. Frankfurt am Main: Athenäum, S. 424–452.

Hafez, Farid (2019): Antimuslimischer Rassismus und Islamophobie: Worüber sprechen wir? In: Kassis, Wassilis/Uçar, Bülent (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Göttingen: V&R unipress, S. 57–76.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Informationsgesellschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e.V (2020): Titelanzeige JUNGE FREIHEIT Verlag GmbH & Co. (Berlin). https://www.ivw.eu/aw/print/qa/titel/8020 [Zugriff: 01.07.2020].

Jäger, Magarete (1993): Feministische Argumente zur Untermauerung von Rassismus: Warum liegt Deutschen die Stellung der Einwanderinnen so am Herzen? In: Butterwege, Christoph/Jäger, Siegfried (Hrsg.): Rassismus in Europa. Köln: Bundt Verlag, S. 248–261.

Jentsch, Ulli/Sanders, Eike (2018): Ein Streifzug durch die Medien der christlichen Rechten. https://www.der-rechte-rand.de/archive/3711/christlich-rechte-medien/ [Zugriff: 01.07.2020].

Kellershohn, Helmut (2007): Volk, Staat und Nation. Konturen des völkischen Nationalismus in der ‚Jungen Freiheit'. In: Braun, Stefan/Vogt, Ute (Hrsg.): Die Wochenzeitung „Junge Freiheit". Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 117–145.

Keskinkilic, Leoni J. (2019): „Die ‚Europäisierung' rechter Nationalparteien. Der Front National, die Alternative für Deutschland und die Idee von Europa". In: Boehnke, Lukas/ Thran, Malte/Wunderwald, Jacob (Hrsg.): Rechtspopulismus im Fokus: Theoretische und praktische Herausforderungen für die politische Bildung. Wiesbaden: Springer VS, S 51–72.

Lang, Juliane (2015): Keine Willkommenskultur für antifeministischen Rassismus. In: *analyse & kritik* 609, S. 10.

Linde, Désirée (2014): Das Meinungs-Imperium der AfD. https://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/beatrix-von-storch-das-meinungs-imperium-der-afd/11006550.html?ticket=ST-2310394-XJEyZtt69Ar5nHfUkiK0-ap5 [Zugriff: 15.06.2020].

Mauer, Heike (2018): Intersektionalität und Gouvernementalität. Die Regierung von Prostitution in Luxemburg. Opladen: Barbara Budrich.

Reisigl, Martin/Wodak, Ruth (2001): Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism. London: Routledge.

Schutzbach, Franziska (2018): Die Rhetorik der Rechten: Rechtspopulistische Diskursstrategien im Überblick. Zürich: Xanthippe.

Schröder, Jens (2020): IVW-Blitz-Analyse Tages- und Wochenzeitungen: Zeit gewinnt erneut Auflage, Welt bricht völlig ein. https://meedia.de/2020/04/22/ivw-blitz-analyse-tages-und-wochenzeitungen-zeit-gewinnt-erneut-auflage-welt-bricht-voellig-ein/ [Zugriff: 01.07.2020].

Stöss, Richard (1994): Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick. In: Kowalsky, Wolfgang/Schroeder, Wolfgang (Hrsg.): Rechtsextremismus: Einführung und Forschungsbilanz. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 23–68.
Strube, Sonja Angelika (2017): Christliche Unterstützer der AfD. Milieus, Schnittmengen, Allianzen. In: Orth, Stefan/Resing, Volker (Hrsg.): AfD, Pegida und Co.: Angriff auf die Religion? Freiburg: Herder, S. 36–44.
Teidelbaum, Lucius (2015): „Kein Bildungsplan unter der Ideologie des Regenbogens“. In: Billmann, Lucie (Hrsg.): Unheilige Allianz. Das Geflecht von christlichen Fundamentalisten und politisch Rechten am Beispiel des Widerstands gegen den Bildungsplan in Baden-Württemberg. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.
Wodak, Ruth (2016): Politik mit der Angst: zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse. Wien: Edition Konturen.

Teil IV: Fazit

(K)einen Schlusspunkt setzen: Die Herausforderungen von Intersektionalität und Postkolonialität im deutschsprachigen Kontext

Johanna Leinius und Heike Mauer

1 Postkoloniale und intersektionale Perspektiven als kritische Projekte der Transformation

Intersektionale und postkoloniale Perspektiven sind gut dafür geeignet, historisch und kontextsensibel die Ko-Konstitution verschiedener Achsen von Macht, Hierarchisierung und Ungleichheit zu analysieren. Wie vielfältig ihr Einsatz sein kann, zeigen die Beiträge in diesem Band, die nicht nur ganz unterschiedliche thematische Spezifizierungen vornehmen, sondern sich auch unterschiedlicher Methodologien bedienen. Während insbesondere die Beiträge von Laura Mohr, Zubair Ahmad und Floris Biskamp ein theoretisches Erkenntnisinteresse verfolgen, das Gespräch zwischen Birgit Sauer und Nikita Dhawan einen reflexiven Fokus auf Hochschule und Wissenschaft aufweist, vertiefen die Beiträge von Antje Daniel, Christine Löw und Christopher Fritzsche das Verständnis über soziale Bewegungen und die Machtverhältnisse, die durch sie herausgefordert oder – wie bei der christlichen und neuen Rechten, die Fritzsche untersucht – verfestigt werden sollen. Sonja John, Katrin Menke und Monika Götsch sowie Helene Gerhards widmeten sich hingegen den Wirkungsweisen von intersektionalen und postkolonialen Macht- und Herrschaftskonstellationen in staatlichen und institutionellen Settings.

Aus unserer Perspektive, die wir ausführlich in unserem Beitrag *Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit* dargelegt haben, fungieren Intersektionalität und Postkolonialität nicht als ein Werkzeugkasten, aus dem sich bedient werden kann, sondern bestimmen die Forschungsausrichtung und das -interesse derjenigen, die sie anwenden. Damit ist zugleich eine bestimmte ethische und normative Orientierung impliziert, die auch die Prozesse der Wissensproduktion selbst kritisch-reflexiv in den Blick nimmt: Wer welche Fragen aus welchen Gründen stellt, mit welchen Mitteln diese bearbeitet werden und was mit dem generierten Wissen geschieht, sind Aspekte, die in beiden Perspektiven nicht nur expliziert, sondern während des gesamten Forschungsprozesses stets mitbedacht werden sollten. Denn im Mittelpunkt postkolonialer

und intersektionaler Projekte steht immer auch die Frage, wer Wissen über die Welt produziert und was damit geschieht. Diese Fragen werden u.a. im Beitrag von Antje Daniel über die *Widersprüche der Herrschaftskritik in der südafrikanischen Studierendenbewegung* sowie im Beitrag von Christine Löw über *postkoloniale ökologische Bewegungen, Geschlechterverhältnisse und die Sicherung von Existenzgrundlagen* in Bezug auf indigenes Wissen im Spannungsfeld globaler Klimapolitiken und lokaler Kämpfen um Ernährungssouveränität auf je unterschiedliche Art und Weise verhandelt.

Fragen nach den Machtverhältnissen, die die Formen und Grundlagen der Wissensproduktion prägen, gehören zum Kern intersektionaler und postkolonialer Perspektiven. Schon die Commonwealth Literary Studies analysierten nicht nur die Werke postkolonialer Autor*innen, sondern forderten die Erweiterung des literaturwissenschaftlichen Kanons und die Aufnahme von Autor*innen aus den ehemals kolonisierten Ländern (Ashcroft et al. 2004 [1989]). Der kritische Blick postkolonialer Forschung richtet sich zudem auf die Positioniertheit postkolonialer Gelehrter selbst – und auch auf ihre Verwobenheit in den Praktiken der akademischen Wissensproduktion (Huggan 2001; Coronil 2004). Dipesh Chakrabarty betont, dass „wir als Intellektuelle, die im akademischen Bereich tätig sind, diesen Kämpfen gegenüber nicht neutral sind und nicht so tun können, als stellten wir uns außerhalb der Wissensverfahren unserer Institutionen“ (Chakrabarty 2000: 43, Übers. JL). Über die bloße Anerkennung der Situiertheit allen Wissens hinaus streben postkoloniale Ansätze danach, Repräsentationspraktiken zu entwickeln, die die Handlungsfähigkeit aller an der Wissensproduktion Beteiligten sichtbar macht und ermöglicht (Ziai et al. 2020). Die Debatten über die Konstitution und die Verteilung von Macht und Privilegien zwischen denen, die behaupten, die Kämpfe und das Wissen der Marginalisierten zu repräsentieren, sowie zwischen diesen und den Marginalisierten selbst, sind Teil des postkolonialen Projekts (Hall/Tandon 2017).

Auch intersektionale Perspektiven gründen, wie wir in diesem Band dargelegt haben, auf der Auseinandersetzung mit den verkörperten Repräsentationsmechanismen von Wissen. Ange Marie Hancock (2016: 18) fragt in ihrer Rekonstruktion von Intersektionalität als einer „intellectual history“, ob Intersektionalität als „geistiges Eigentum“ einer bestimmten soziodemographischen Gruppe angesehen werden müsse, das es zu bewahren gelte, oder als ein „Meme“ mit hoher Reichweite, das für die Sichtbarmachung und die Inklusion von bislang marginalisierten Gruppen eingesetzt werden könne. Beide Perspektiven bergen Hancock zufolge Gefahren: Werde Intersektionalität als ‚Eigentum‘ von Schwarzen Wissenschaftler*innen verstanden, würden die Beiträge anderer nicht-*weißer* Forscher*innen unsichtbar gemacht (ebd.: 13). Werde Intersektionalität hingegen als ein Meme behandelt, führe dies zur Schwächung eines der zentralen inhaltlichen und intellektuellen Anliegen von Intersektionalität, nämlich der Neugestaltung des Verständnisses der Beziehung von ‚race‘ und gender als sich gegenseitig konstituierend (ebd.: 20). Die

Sichtbarmachung von Differenzen allein stellt Hancock zufolge eine unzulässige Reduktion von Intersektionalität dar (Hancock 2016: 21).

Als Ausweg aus dem Dilemma zwischen Meme und Eigentum schlägt Hancock (2016: 21ff.) vor, dass sich Intersektionalitätsforscher*innen als stewards im Sinne von Verwalter*innen verstehen. Unter dem Begriff der stewardship versteht Hancock in Anlehnung an die Literatur um corporate governance die Orientierung an einer kollektiven und egalitären Organisationskultur und das Verfolgen von kollektiven Zielen im Gegensatz zu einer Verwirklichung neoliberaler Selbstinteressen. Intersektionalität als „literacy stewardship“[1] zu verstehen, bedeutet, dass Intersektionalitätsforscher*innen sich zu einem ethischen Gebrauch des Konzeptes verpflichten und mit ihrer Forschung gleichermaßen Sorge für die Integrität des Konzeptes sowie für die Verwirklichung der damit verbundenen normativen Ziele tragen. Hierbei kommt zugleich der Interpretationsgemeinschaft als kollektive Verwalterin von Intersektionalität eine besondere Bedeutung zu (ebd.: 23).

Die Aufforderung postkolonialer und intersektionaler Perspektiven, sich kritisch-reflexiv mit der eigenen Wissensproduktion auseinanderzusetzen, bedeutet in unserem Verständnis auch, den vorliegenden Sammelband nicht als ein in sich geschlossenes und abgeschlossenes Produkt zu sehen. Er repräsentiert im Gegenteil einen Moment im Prozess der Reflexion darüber, was die Verbreitung intersektionaler und postkolonialer Perspektiven im deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Kontext ermöglichen kann. Dies bedeutet auch, anzuerkennen, dass in diesem Band nicht alle Fragen gestellt und nicht alle Antworten gegeben sind. Die Beiträge des Sammelbands behandeln nicht alle Facetten von Intersektionalität und Postkolonialität. Auch die Art, *wie* die sichtbar gemachten Themen bearbeitet wurden, ist nur einer der möglichen Wege, diese anzugehen.

Als Projekt des Aufdeckens sedimentierter Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten und des Schaffens von emanzipatorischen Wissen und Praktiken für die Transformation dienen Postkolonialität und Intersektionalität gleichermaßen als Horizont und Orientierungsrahmen. Wie dies gelingen kann, zeigt sich u.a. in den Beiträgen von Laura Mohr zu *Queerer Intersektionalität* und von Zubair Ahmad über *Religion* als einer *macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigten Kategorie*. Beide Beiträge formulieren eine je spezifische Kritik in Bezug auf die Auslassungen der beiden Konzepte und eruieren darauf aufbauend die Möglichkeiten einer Neu- und Rekonfiguration des Verständnisses von Intersektionalität und Postkolonialität. Christopher Fritzsche untersucht in seinem Beitrag die *ambivalente Haltung antifeministischer Akteure zum Islam*. Er zeigt, wie intersektionale und postkoloniale Perspektiven dazu dienen kön-

1 Hancock (2016: 22) entwickelt das Konzept in Anlehnung an die Überlegungen von Alanna Frost.

nen, den Brüchen und Spannungen innerhalb regressiver Bewegungen nachzuspüren, um so beispielsweise in der politischen Bildungs- und Präventionsarbeit kritisch an diesen ansetzen zu können.

Die spezifische Motivation für die Herausgabe des Sammelbandes ist es, einen Beitrag zu diesem Projekt der Wissenstransformation zu leisten und das enorme Potential beider Perspektiven für die Analyse von Macht und Herrschaft im deutschsprachigen Kontext sichtbar zu machen. Zugleich forschen und schreiben wir als Herausgeber*innen dieses Sammelbandes aus einer spezifischen Position als *weiße*, promovierte, (un-)befristet beschäftigte Wissenschaftlerinnen ohne Professur. In je unterschiedlichen Teilen überschneiden und unterscheiden sich damit unsere Perspektiven von denjenigen der Beitragenden – sowie von unseren Leser*innen.

Deshalb liegt es nun an den Leser*innen dieses Bandes, die Staffel aufzunehmen und zu entscheiden, was einer genaueren Analyse, einer besseren Bearbeitung, einem gerechteren Zugang bedarf. Einen ersten Schritt machen wir im Folgenden, indem wir zwei neuralgische Punkte intersektionaler und postkolonialer Debatten diskutieren, die in diesem Sammelband auf unterschiedliche Art und Weise präsent, aber auch abwesend sind: Erstens die Übersetzungspolitiken um den Begriff *Race* und zweitens die Frage um den Stellenwert der kritischen Analyse von Antisemitismus in postkolonialen und intersektionalen Perspektiven. Beide Punkte werfen größere Fragen auf, die über die jeweils spezifische Auseinandersetzung hinausreichen, und die wir an dieser Stelle auch nicht umfassend bearbeiten können. Wir greifen sie aus dem Grund auf, dass sie exemplarisch für die Relevanz von Politiken der Positionierung stehen, nicht verstanden als ein nicht-performatives Bekenntnisritual, sondern im Sinne einer Einladung, historische Trajektorien nachzuzeichnen und kritisch zu reflektieren. Wir schließen mit einer Reflexion der wissenspolitischen Herausforderungen und Chancen intersektionaler und postkolonialer Perspektiven.

2 Kritische Punkte: Intersektionale und postkoloniale Perspektiven im deutschsprachigen Raum

2.1 Zur Bedeutung von *Race* im postkolonialen deutschsprachigen Kontext

Intersektionale und postkoloniale Perspektiven fokussieren beide Rassismus als Grundlage Ungleichheit sowie Macht, Herrschaft und Ungerechtigkeit perpetuierender gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse. Die Debatte um die Übersetzung des Begriffs Race in die deutsche Sprache zeigt nicht nur die Komplexität von Übersetzungspolitiken, sondern hilft dabei, die Bedeutung des historischen, politischen und kulturellen Kontexts zu ergründen, in dem gesellschaftlich relevantes Wissen geschaffen wird (vgl. Lewis 2013; Knapp 2005; Kerner 2012; Davis 2008; Salem/Thompson 2016). Kern der Diskussion ist die Frage, ob Race als ‚Rasse' übersetzt werden könne und solle (Kerner 2012: 206).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbands reflektieren diese Debatte insofern, als dass unterschiedliche Strategien gewählt wurden, um den Begriff jeweils bedeutsam zu machen. Während einige sich bewusst dafür entschieden haben, den englischsprachigen Begriff zu verwenden, insbesondere wenn anglo-amerikanische Debatten rezipiert werden, übersetzen ihn andere als ‚Rasse', markieren ihn aber durch einfache Anführungszeichen als sozial konstruierten und in Machtverhältnisse eingebetteten Begriff. Helene Gerhards etwa begründet in ihrem Beitrag zu intersektionalen Biopolitiken, explizit am englischen Begriff Race festzuhalten, um die biologistischen und rassistischen Konnotationen anderer Schreibweisen zu entgehen.

Andere verwenden den Begriff ‚Rasse' explizit ohne Anführungszeichen. Katrin Menke und Monika Götsch führen aus, dass sie Rasse als einen übergeordneten Begriff verstehen, der ihnen zufolge Kulturalisierungs-, Ethnisierungs- und Rassifizierungsprozesse umfasst. Zubair Ahmad begründet seine Entscheidung dafür den Begriff der Rasse nicht in Anführungszeichen zu setzen damit, ihm auf diese Weise keine Vorrangigkeit vor anderen an der Hierarchisierung von Differenz beteiligten Begriffen wie Geschlecht, Nation oder Religion zuzugestehen. Letztere werden, ungeachtet ihres Konstruktionscharakters, in der Regel auch im wissenschaftlichen Gebrauch nicht mit Anführungszeichen versehen, so das Argument.

Die Heterogenität der Verwendung und der dahinter stehenden Beweggründe reflektiert die generelle Debatte um den Nutzen des Begriffs in den kritischen Gesellschaftswissenschaften im deutschsprachigen Kontext. ‚Rasse', so beispielsweise die Argumentation von Gudrun Axeli-Knapp (2005: 257f.) könne im Deutschen nicht als ein sozialstrukturelles Merkmal genutzt

werden, und beispielsweise einer Person zugeschrieben werden, wie dies im Falle von Geschlecht möglich sei. Ebenso wenig könne der Begriff ihr zufolge affirmativ und als Ausgangspunkt von identitär begründeten politischen Forderungen genutzt werden. Knapp begründet diese Position mit der spezifischen historischen Erfahrung in Deutschland: Rasse diente im Nationalsozialismus als Legitimation für millionenfachen industrialisierten Massenmord. Anders schätzt Knapp hingegen den Kontext in den USA ein, wo der Begriff Knapp zufolge als statistisches Merkmal einer heterogenen Bevölkerung diene und daher auch als deskriptive Kategorie intersektionaler Analysen genutzt werde. Mit Bezug auf Deutschland konstatiert Knapp eine grundlegende Tabuisierung von ‚Rasse' als einer gänzlich negativen Kategorie. Nicht zuletzt auf Grund dieser Nähe des Begriffs zum Nationalsozialismus, so Knapp, erschwere der Begriff die Auseinandersetzung mit gegenwärtigem Rassismus in Deutschland (ebd.; vgl. auch Davis 2008: 24).[2]

Hingegen kritisiert Lucy Chebout (2011: 54ff.) in Bezug auf die deutschsprachige Debatte die Position, dass affirmative Bezüge auf Race nicht möglich seien. Sie fragt explizit nach der Bedeutung, die es habe, „wenn weiße Frauen konstatieren, ein affirmativer Bezug auf Race sei nicht möglich" (ebd.: 56). Mit Rekurs auf die Überlegungen von Gail Lewis verweist sie darauf, dass dieser Annahme selbst wiederum ein biologistisches Verständnis von Race zu Grunde liegt. Chebout geht somit davon aus, dass ein solches essentialistisches und biologistisches Verständnis von Race im Sinne von ‚Rasse' auch dann fortwirken kann, wenn der Terminus selbst vermieden und ersetzt wird. Ähnlich argumentieren auch Sara Salem und Vanessa E. Thompson (2016): Die Tendenz, anstatt von Race und Rassifizierungsprozessen von Ethnizität zu sprechen führt zu einer Verschiebung und Kulturalisierung des Dilemmas und löse es jedoch keineswegs auf (ebd.).

Chebout (2011: 56) befürchtet, dass durch die Tabuisierung von Race die Analysen von „Frauen und Queers of Color in Deutschland" unsichtbar gemacht werden, „in deren Arbeiten Race seit jeher eine zentrale Perspektive der Analyse darstellt". Dieser Unsichtbarmachung kann in dem oben referierten Text von Knapp (2005), in dem sie den Begriff von ‚Rasse' diskutiert, nachgespürt werden: Afro-deutsche feministische Positionen, die seit den 1980er Jahren den Begriff und die Subjektposition „afro-deutsch" in den Diskurs eingebracht haben, werden von ihr nicht herangezogen, um die Möglichkeiten einer Neujustierung von Race/‚Rasse' im Zuge der transatlantischen Reise von Intersektionalität zu diskutieren. Dabei ist der Begriff „afro-deutsch" explizit

2 In unseren Augen transportiert Knapps Analyse eine vermeintliche ‚Harmlosigkeit' von *Race* als einer sozialstrukturellen Kategorie im amerikanischen Kontext, die wir im Hinblick auf historische wie aktuelle Entwicklungen als problematisch erachten und in Zweifel ziehen. Gleichwohl bleibt die Tatsache bestehen, dass die amtliche Statistik in den USA Angaben zu *Race* enthält, die in Deutschland bislang nicht erfasst werden.

als eine politische und soziale Positionierung und nicht als biologistisch-naturalisierende Beschreibung verstanden und in den Diskurs eingebracht worden (Oguntoye/Opitz 1992: 10) und wird mittlerweile durch eine Vielzahl von weiteren Selbstbezeichnungen – etwa als Schwarz, BIPoC[3], aber auch durch weitere Bindestrich-Identitäten, wie bspw. deutsch-vietnamesisch oder deutsch-türkisch – ergänzt. Allerdings bezieht Knapp solche Selbstpositionierungen von Menschen, die gesellschaftlich als ‚nicht-*weiß*' markiert werden, und die von ihnen geleisteten theoretischen Überlegungen nicht in ihre Analyse des Verhältnisses von Race/‚Rasse' ein. Die Soziologin Kathy Davis (2008: 31) nimmt die positive Bezugnahme Schwarzer Deutscher auf Race am Rande wahr. Allerdings marginalisiert sie deren Aktivitäten im gleichen Atemzug, indem sie diese als „a brief flurry of activities […] often the offspring of black GIs stationed in Germany and local German women" beschreibt (ebd.). Damit suggeriert Davis nicht allein eine marginale und infantilisierte Diskursposition, sondern sie blendet auch die Geschichte Schwarzer Deutscher vor 1945 aus (vgl. hierzu El-Tayeb 2001), und reproduziert so die Imagination von Deutschland als einer *weißen* Nation (vgl. für hist. Geschlechterperspektiven Dietrich 2007; Walgenbach 2005). Auf diese Weise erscheint Deutschland weiterhin als Land ohne Kolonialvergangenheit und der Kolonialrasssismus wird ebenso ausgeblendet wie der Genozid an den Herero und Nama (vgl. Zimmerer/Zeller 2016; Bürger 2017). Somit können auch feministische und intersektionale Narrative dazu beitragen, dass die nationale Imagination Deutschlands als ethnisch oder gar völkisch homogen auf eine unheimliche Weise fortbesteht. Sedef Gümen (1996: 79) hebt in diesem Zusammenhang die Unterschiede zwischen dem U.S.-amerikanischen und dem deutschen Kontext hervor, indem sie betont, dass in den USA – im Gegensatz zu Deutschland – die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe vom „ethnisch neutrale[n] Mitgliedschaftsrecht" in Form von Staatsbürgerschaft entkoppelt war. Insofern stellte dort die staatsbürgerliche Gleichheit das Fundament für Forderungen für die Anerkennung von Differenzen (durch die Schwarze Bürgerrechtsbewegung, aber auch durch die Frauenbewegung) dar. Hingegen trug das auf Abstammung (ius sanguinis) basierende Staatsbürgerschaftsrecht sowie die Verleugnung von Migration als Teil Deutschlands zu einem „juristisch festgelegten Mythos einer homogenen und gemeinsamen kulturellen Identität" bei (ebd.). Gümen zufolge zeichnet sich im deutschen Kontext ein Widerspruch zwischen „universalen demokratischen Werten, der Idee einer Kulturnation und dem Beharren auf einem naturalistischen Differenzkonzept" ab (ebd.). Diese Verknüpfungen wirken – trotz Veränderungen im Staatsbürgerschaftsrecht, die diese Verbindungen tendenziell entkoppeln, bis heute nach. Unter anderem begründen sie das vorherrschende Framing von Rassismus als ‚Fremden-' oder ‚Ausländerfeindlichkeit', das ebenfalls Homogenitätsvorstellungen fortschreibt und

3 Die Abkürzung steht für Black, Indigenous und People of Color.

weiterhin dazu beiträgt, Rassismus als Begriff zu tabuisieren und diesen auf den Nationalsozialismus zu reduzieren (Salem/Thompson 2016: 5).[4] Eng verknüpft ist damit auch ein Verständnis von Rassismus als intentional und individuell, das dessen strukturelle und institutionelle Dimensionen, die zudem mit Prozessen der Ausschließung und der Ausbeutung verknüpft sind, verkennt (ebd.: 10; vgl. auch Ogette 2019). Die Nutzung des Begriffs ohne die Markierung der sich hinter ihm verbergenden Dynamiken laufe daher Gefahr, die spezifischen historischen und geografischen Formationen von Rassismus in Deutschland und Europa auszublenden (Salem/Thompson 2016). Rassismus kann dann leicht zu etwas werden, was lediglich „dort drüben" existiert oder „damals" geschah (ebd.: 4, Übers. HM). Nicht zuletzt aus diesem Grund erscheint es naheliegend, Race eben nicht generell mit dem Begriff der ‚Rasse' zu übersetzen, sondern ausgehend von den Selbstbezeichnungen von nicht-*weißen* Menschen intersektionalen Identitäten und Geschichten nachzuspüren. Die verwendeten Begrifflichkeiten können so kontextualisiert und in einen bewegungsgeschichtlichen und wissenspolitischen Kontext gesetzt werden. In dieser Weise nutzte die Gruppe FeMigra – Feministische Migrantinnen Frankfurt – bereits Mitte der 1990er Jahre den Begriff der ‚Migrantin' „als Bezeichnung eines oppositionellen Standorts, um die herrschende Kulturalisierung von sozialen Unterschieden in Frage zu stellen" (FeMigra 1994: 49). Die Selbstbezeichnung als Migrantinnen (im Gegensatz etwa zu Schwarz oder afrodeutsch) sollte die spezifischen Erfahrungen und sozialen Positionierungen als Migrantinnen präzise erfassen. Unter dem Eindruck der rassistischen Morde in Solingen 1993 wandte sich die Gruppe insbesondere gegen die Kontinuitäten der deutschen Asyl- und Einwanderungspolitik, die damit verbundenen vergeschlechtlichten Stereotypisierungen sowie die – auch ökonomisch vermittelten – rassistischen Exklusionsprozesse und Machtverhältnisse zwischen Frauen. Auf diese Weise bezeichnet Migrantin zunächst eine spezifische Identität, die zugleich Basis für politische Interventionen ist. Über eine Kritik von Asyl-, Ausländer- und Einwanderungspolitik argumentiert die Gruppe zugleich für ein Verständnis von Rassismus als einem strukturellen Verhältnis, das über die Ebene ‚individueller Vorurteile' bzw. individualisierte Akte von Gewalt hinausgeht.

Angesichts der im deutschsprachigen Kontext bis heute anhaltenden Begriffsdebatten über die Verwendung, aber auch das Verständnis von Race/‚Rasse' erscheint es aus unserer Perspektive dringend erforderlich, das

4 Hingegen verfolgen Salem und Thompson (2016: 12ff.) proto-rassistische Formationen unter Bezugnahme auf die entsprechende Literatur in der europäischen Geschichte bis ins 16. Jahrhunderts zurück und betonten hierbei insbesondere die Bedeutung der Vertreibung muslimischer und jüdischer Menschen von der iberischen Halbinsel. Im historischen Verlauf könnten daher wechselnde Konjunkturen eines ‚kulturellen' und eines biologistischen, an ‚Blutreinheit' orientierten Rassismus sowie Verbindungen zwischen beiden Formen konstatiert werden (vgl. ebd.: 9ff.).

hier skizzierte Wissen von Schwarzen und migrantischen Wissenschaftler*innen stärker in aktuelle postkoloniale und intersektionale Analysen einzubeziehen.

2.2 Zur Bedeutung von Antisemitismus im postkolonialen deutschsprachigen Kontext

Eine Herausforderung intersektionaler und postkolonialer Perspektiven im deutschsprachigen Kontext ist die Frage nach der Bedeutung von Antisemitismus als eine Kategorie intersektionaler und postkolonialer Analysen und Gesellschaftstheorien.[5] Auf die Notwendigkeit und Aktualität einer Reflexion des Verhältnisses zwischen Antisemitismus und Rassismus machte jüngst die Schriftstellerin Sharon Dodua Otoo in ihrer „Klagenfurter Rede zur Literatur 2020“ deutlich: „Mit Erstaunen“, so Dodua Otoo (2020: 17ff.), verfolge sie „die aktuelle Debatte um den kamerunischen Historiker und Philosophen Achille Mbembe, dem Antisemitismus und Holocaustrelativierung vorgeworfen werden,“ insbesondere, da dieser demgegenüber „seinen Kritikern Rassismus vor[werfe]“. Dodua Otoo löst dieses Spannungsverhältnis in der Rede nicht auf, sondern lädt zu einer Re-Lektüre und einer Erneuerung des Austauschs zwischen Schwarzen und *weißen* Jüd*innen, nicht-jüdischen Schwarzen sowie *weißen* Frauen ein. In ihrer Einladung nimmt sie Bezug auf den Band „Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung“ (Hügel et al. 1993). Darin wurde Anfang der 1990er Jahre bewegungspolitisch erkundet, wie die titelgebenden sozialen Verhältnisse des Rassismus, Antisemitismus und der Klassenunterdrückung den Umgang zwischen jüdischen und nicht-jüdischen, Schwarzen und *weißen* sowie migrierten und nicht-migrierten Frauen auch innerhalb der damaligen Frauenbewegung beeinflussen.[6]

Aus einer postkolonialen Perspektive hat Jihan Jasmin Dean (2017) die Herausforderungen der Bündnispolitik zwischen in unterschiedlicher Weise rassifizierten Communities in Deutschland untersucht. Dean bezieht sich u.a. auf den Sammelband „Nach der Shoa geboren“ (Jacoby et al. 1994), um die

5 Hierbei handelt es sich nicht um die einzige Herausforderung, in einem umfassenderen Sinne müssten insbesondere Verhältnisbestimmungen zwischen Anti-Schwarzem Rassismus, Antisemitismus, Muslimfeindlichkeit und Antiziganismus als Ideologien und Politiken der Feindschaft gegenüber ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ europäischen ‚Anderen‘ erfolgen, die hier keinesfalls geleistet werden können.

6 Auch der Band „Yours In Struggle. Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism” (Bulkin et al. 1988), der das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus in der U.S.-amerikanischen Frauenbewegung thematisiert, wird in diesem Zusammenhang nicht rezipiert.

Un/sichtbarkeit von intersektionalen Zugehörigkeiten als eine wesentliche Erfahrung von Jüd*innen in Deutschland zu diskutieren (Dean 2017: 112ff.). Die Bündnisarbeit zwischen marginalisierten Communities, die insbesondere in den Jahren nach dem Mauerfall rege betrieben wurde, stand vor der Herausforderung, in einem von binären und homogenisierten Differenzkonstruktionen dominierten Kontext an intersektionalen Allianzen zu arbeiten (ebd.: 118f.). Dean zitiert Cathy S. Gelbin, die als Ko-Organisatorin der Tagung „Marginale Brüche – Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen“ das Resümee zieht, dass der Kampf gegen „vereinheitlichende Identitätskonzepte“ ebenso wie eine Auseinandersetzung mit den „unterschiedlichen Nuancen von Antisemitismus und Rassismus“ und der Schaffung persönlichen Vertrauens notwendig seien, um koalitionale Politiken betreiben zu können (Gelbin 1999: 105). Postkoloniale und intersektionale Perspektiven sind in diesen Bestrebungen ambivalent positioniert: Knapp (2013b: 478ff.) hält mit Bezug auf gesellschaftstheoretisch informierte Intersektionalitätsansätze einerseits fest, dass diese bezüglich des Antisemitismus als einem „irrationale[n] Phänomen“ und den zugleich „rational geplanten und industriell betriebenen Massenmord“ an die Grenzen ihrer theoretischen Begriffsraster und Instrumentarien stoßen. In ähnlicher Weise diagnostiziert Kothe (2013) die Ausblendung von Antisemitismus (und Antiziganismus) aus der deutschsprachigen Intersektionalitätsdebatte und plädiert für die historische Situierung von Rassismus als einer Analysekategorie. Diese müsse in Deutschland insbesondere in ihren spezifischen Ausprägungen des Antisemitismus und des Antiziganismus analysiert werden. Auch Dean sieht den Antisemitismus – ebenso wie antimuslimischen Rassismus, Antiziganismus und Kolonialrassismus – als eine Ausprägung rassifizierender Diskurse in Deutschland (Dean 2017: 105). Die spezifischen Logiken und Genealogien der unterschiedlichen Rassifizierungsprozesse und des Widerstands gegen sie müssten aufgearbeitet werden, auch um Allianzen möglich zu machen.

Dies ist kein einfaches Unterfangen, wie man allein anhand der heftigen Debatte um die Verflechtungen zwischen deutschem (Kolonial-)Rassismus und Nationalsozialismus sieht. Fragen von Singularität und Relationalität sowie der Gleichsetzung durch Vergleichen werden kontrovers diskutiert und berühren das grundlegende Verständnis des Verhältnisses von Rassismus und Antisemitismus (Rothberg 2009; Zimmerer 2011; Bauer 2011). Ebenso ist argumentiert worden, dass antirassistischer Aktivismus antisemitische Denkweisen und Ausschlüsse produziere, die unmittelbar auf das Konzept von Intersektionalität zurückzuführen sind (vgl. für einen Überblick über die Debatte Stögner 2019).

Aram Ziai argumentiert für ein Verständnis von Rassismus, das Antisemitismus einschließt. Beim Kolonialgenozid gehe es wie beim Holocaust „um rassistisch begründete, gewaltsam aufrecht erhaltene und kriegerisch ausge-

weitete Herrschaft über andere, die selbst vor Völkermord nicht zurückschreckt“ (Ziai 2016: 14). Steffen Klävers zeigt dagegen auf, dass der Antisemitismus einer anderen Grammatik der VerAnderung folgt, in der Jüd*innen als außerhalb binarisierter und hierarchisierter Differenzkonstruktionen stehend, als abstrakter Feind, den es auszulöschen gelte, imaginiert werden (Klävers 2018: 111). Auch Knapp (2013b: 479) betont, dass Antisemitismus nicht mit Rassismus gleichgesetzt werden kann, sondern eine spezifische Logik aufweist: Der moderne Antisemitismus verweist ihr zufolge auf eine Grenzziehung und VerAnderung innerhalb der Gesellschaft, die dadurch verkompliziert werde, dass ‚das Jüdische‘ als eine das Nationale transzendierend-sprengende, zerstreuende und zersetzende „universelle Macht“ imaginiert wird. ‚Das Jüdische‘ erscheint somit nicht als ‚fremde Nation‘, sondern als Antination sowie als Repräsentation „für die verhasste ‚Modere‘, für Kritik, Zersetzung, Intellektualität, Verweichlichung und Verweiblichung“ sowie für das „‚raffende Kapital‘ und die Zirkulationssphäre“, im Gegensatz für die „‚schaffende Arbeit‘ im Sinne der Nationalsozialisten“ (ebd.: 478f.).

In diesem Sinne erscheint es in der nationalsozialistischen, antisemitischen Selbstwahrnehmung so, als ob die eigene Subjektposition derjenigen der Kolonisierten entspricht: „The Nazis regarded Germans as an indigenous people who had been colonized by Jews“ (Moses 2008: 37). Daher ziele der Antisemitismus auch nicht auf die Unterdrückung der rassifizierten Anderen, sondern auf deren Vernichtung. Eine solche Projektion, die Jüd*innen als allmächtig und als Strippenzie-her*innen ‚hinter‘ den Erscheinungsformen von Herrschaft und den damit verbundenen gesellschaftlichen Verwerfungen imaginiert, ist bis in die Gegenwart präsent, u.a. in Verschwörungsdenken, aber auch in personifizierter – und damit regressiver – ‚Herrschaftskritik‘. Dies stellt auch die Formulierung einer fundierten, postkolonialen und intersektionalen Herrschafts- und Machtkritik vor eine Herausforderung, indem das Verhältnis von ‚Wahrheit‘ und Kritik aufgeworfen wird, wenngleich in einer ganz anderen Form, als dies Floris Biskamp in seinem Beitrag *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit* verhandelt, indem er nach den normativen Grundlagen für rassismuskritisches Sprechen in einer postkolonialen Konstellation fragt.

Für den Antisemitismus spielen, wie Karin Stögner (2017) herausgearbeitet hat, auch Geschlechterdimensionen eine entscheidende Rolle, die im antisemitischen Diskurs als im Judentum ‚verkehrt‘ imaginiert werden, so dass sich eine Verwandtschaft zwischen antisemitischen und antifeministischen Ideologien ergebe. Dementsprechend zielen die Arbeiten von Stögner (2017; 2020) unter Einbeziehung antisemitismustheoretischer Prämissen auf eine Verkomplizierung intersektionaler Macht- und Herrschaftskritik durch eine Untersuchung der „Intersektionalität von Ideologien“. Sie begreift Antisemitismus als eine „intersektionale Ideologie par excellence“, da dieser nicht nur als „durchgängig von sexistischen, rassistischen und nationalistischen Momenten durch-

drungen“ begriffen werden müsse, sondern Antisemitismus auch „das ökonomische Klassenverhältnis“ in verzerrter Form widerspiegelt und sich als ‚Kapitalkritik‘ camoufliert (Stögner 2017: 26).

In diesem Sinne verlangt die Einbeziehung von Antisemitismus in intersektionale und postkoloniale Analysen danach, eine Kritik zu entwickeln, die nicht in regressive Formen abgleitet, indem sie Gesellschaftsstrukturen verkürzt und gegenwärtige Herrschafts- und Gewaltverhältnisse als ‚jüdisch‘ personifiziert. Zugleich muss eine Analyse von Gesellschaftsstrukturen die Verantwortung der handelnden Subjekte anerkennen, ohne die weder die Fortschreibung noch die Destabilisierung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse möglich ist, und dabei zugleich der unterschiedlichen Positionierung dieser Subjekte in den gegenwärtigen Macht-, Ungleichheits- und Gewaltverhältnissen Rechnung tragen. Die Beiträge von Sonja John über *Inhaftierung als Herrschaftsmittel* und Helene Gerhards Überlegungen zur Position Schwarzer Frauen im Kontext der biomedizinischen Forschung verdeutlichen solche unterschiedlichen Positionierungen, die es zu berücksichtigen gälte ebenso, wie der Beitrag von Katrin Menke und Monika Götsch, der die intersektionalen Ungleichheiten im neoliberalen Wohlfahrtsstaat mit einem Fokus auf Transgeschlechtlichkeit und Migration sichtbar macht.

3 Postkoloniale und intersektionale Wissenspolitiken und Hochschulpolitik

Postkoloniale und intersektionale Perspektiven bewegen sich seit ihren Anfängen auf der Grenze zwischen Theorie und Praxis. Sie stellen akademische Wissenspraktiken in Frage und streben danach, andere Wege der kollektiven und gemeinschaftlichen Wissensproduktion in die Praxis umzusetzen (Tuhiwai Smith 1999). Im deutschsprachigen Kontext hat sich vor allem die politik- und sozialwissenschaftliche Intersektionalitätsforschung fest etabliert. Mittlerweile liegen eine ganze Reihe von Arbeiten vor, die Intersektionalität dezidiert theoretisch reflektieren (Kerner 2009; Sauer 2012) und/oder explizit als einen Forschungsansatz zur empirischen Analyse nutzen. Dabei verdeutlicht gerade die Vielfalt der empirisch analysierten Gegenstände, die u.a. die Netzbewegung (Ganz 2014), die Regierungsweisen von Prostitution (Mauer 2018), den Zusammenhang von Feminismus und Ableismus (Achtelik 2019), die Wirkung von Gleichstellungspolitiken (Beier/Çağlar 2020) sowie eine Kritik des Polizierens umfassen (Künkel 2014; Mauer/Thompson 2020), dass das Konzept innerhalb der Politikwissenschaft in ganz unterschiedlicher Form und

Umfang theoretisch reflektiert, operationalisiert und methodisch konzeptualisiert wird – und sich dabei mitunter stark von den spezifischen Genealogie des Black Feminism entfernt hat.

Auch postkoloniale Perspektiven sind in Forschung und Aktivismus im deutschsprachigen Raum angekommen. Allerdings wurden Räume des institutionalisierten Austauschs auch schon wieder demontiert, wie beispielsweise das Frankfurt Research Center for Postcolonial Studies (FRCPS), das von 2009 bis 2016 unter der Leitung von Nikita Dhawan die postkolonial-feministische Forschung in Deutschland prägte. Postkoloniale Forschung ist mittlerweile ein marginaler, aber dennoch präsenter Bestandteil des deutschen Hochschulsystems. Auch wenn es kaum Lehrstühle mit einer explizit postkolonialen Denomination in den Gesellschaftswissenschaften gibt – eine Ausnahme ist der von Aram Ziai etablierte Lehrstuhl für Entwicklungspolitik und postkoloniale Studien an der Universität Kassel – sind zunehmend mehr Lehrstühle mit Personen besetzt, die sich als postkoloniale Forscher*innen verstehen. Weiterhin setzen sich in den verschiedenen Fachgesellschaften Wissenschaftler*innen dafür ein, postkoloniale Perspektiven zu etablieren oder etablieren eigene Vertretungen. Die 2018 gegründete Fachgesellschaft für rassismuskritische, postkoloniale und dekoloniale Forschung und Praxis will beispielsweise „Akademiker*innen, Künstler*innen, Praktiker*innen und Interessierte“ zusammenbringen, um dekoloniale kritische Denkbewegungen und Praxen zu fördern (DeKolonial e.V.i.G 2018). Aktivistische Forschung und forschender Aktivismus befruchten sich gegenseitig, z.B. in lokalen Initiativen, die vor Ort erinnerungspolitisch aktiv sind und aktuelle Ungleichheiten und Diskriminierungen anprangern so wie in vielen anderen Projekten und Kollektiven.

Das Potential von Intersektionalität und Postkolonialität, Machtverhältnisse und Diskriminierungen an den Hochschulen selbst kritisch zu reflektieren und hierbei eigene Verstrickungen in diese Ungleichheitsverhältnisse nicht nur aufzudecken, sondern auch zu transformieren, wird, wie in diesem Band mehrfach thematisiert, durchaus kritisch diskutiert (Bilge 2013; Chebout 2011; Erel et al. 2008; Lewis 2013; Knapp 2013a; Ziai et al. 2020). Eine Befürchtung ist, dass zwar beide Perspektiven Rassismus als ein Herrschaft und Ungleichheit generierendes gesellschaftliches Verhältnis zentral setzen, dies aber allzu oft folgenlos bleibt – nicht nur innerhalb von Forschung und Lehre, sondern auch in der hochschulpolitischen Praxis. Grundlage des Mainstreamings einer intersektionaler und/oder postkolonialen Forschungsperspektive ist daher auch die Möglichkeit, sich selbst als intersektionale oder postkoloniale Forschung betreibend darzustellen, ohne Rassismus thematisieren und ohne den (wissens-)politischen Impetus beider Perspektiven teilen zu müssen. Gerade im deutschsprachigen Kontext wird, so die Beobachtung, Intersektionalität gegen eine kritische Rassismusforschung ausgespielt (Chebout 2011; Erel et al. 2008; Rodríguez et al. 2016). Die Gefahr, dass Postkolonialität und Intersektionalität auch in einer Form eines „nicht-performativen Antirassismus“ (vgl. Ahmed

2006) artikuliert werden können, darf nicht unterschätzt werden. Dies wird auch im Gespräch *Stuntreiter*innen. Intersektionalität und Postkolonialität in der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung* mit Nikita Dhawan und Birgit Sauer in diesem Band sehr deutlich.

Mit dieser Kritik eng verwandt ist die Auseinandersetzung um die hochschul- und wissenschaftspolitischen Folgen von Intersektionalität und Postkolonialität im engeren, sowie von Diversitätsstrategien im weiteren Sinne. Diesbezüglich wird befürchtet, dass sich beide Perspektiven von einer kritischen Intervention von unten, die auf die Ermächtigung von Marginalisierten innerhalb und außerhalb des akademischen Feldes zielt, in Herrschaftswissen verwandelt (Bilge 2013). In diesem Sinne ließe sich auch von Intersektionalität und Postkolonialität als Techniken einer „rhetorischen Modernisierung" sprechen, die das Wissen über Ungleichheiten in ein Wissen über Differenz verwandeln und damit entschärfen (Wetterer 2003). Anstatt einer Überwindung bestehender Machtverhältnisse und Hierarchien innerhalb der Wissenschaft, käme es hierdurch zu einer Stabilisierung dieser Verhältnisse. Dies drückt sich u.a. dadurch aus, dass Wissenschaftler*innen mit Migrationshintergrund, People of Color und Forschende aus dem globalen Süden an den Universitäten weiterhin marginalisiert und vielfach exkludiert bleiben, während intersektionale und postkoloniale Perspektiven gleichzeitig an Bedeutung gewinnen.

Solche Fragen nach dem Verhältnis von kritischer Wissenschaft und Institutionenkritik sowie nach den Machtverhältnissen, die die Produktion von wissenschaftlichem Wissen strukturieren werden erst zögerlich daraufhin präzisiert, auch die wissenschaftliche Praxis selbst auf spezifische theoretische Leerstellen zu befragen und in ein Verhältnis zu den konkreten Ausschlüssen von marginalisierten Wissenschaftler*innen und insbesondere Wissenschaftler*innen of Color zu beziehen. Ein erster Anfang ist allerdings gemacht (vgl. u.a. Thompson/Vorbrugg 2018; Gutiérrez Rodríguez 2018; sowie weitere Beiträge in Laufenberg et al. 2018).

Die kritische Beschäftigung mit den Wirkungsweisen der Reproduktion und Hierarchisierung von Differenzkategorien beinhaltet auch die kritische Reflexion der Leerstellen in der Wissensproduktion und das Sichtbarmachen historischer Genealogien und Wissensbestände. Intersektionale und postkoloniale Perspektiven zeichnen sich durch ihre dialogische und kollektive Haltung aus, die immer zugleich bedeutet, dass sie in den jeweiligen Kontexten verwurzelt werden müssen. Dies bedeutet, dass bereits im jeweiligen Kontext vorhandenes, wenn oft auch marginalisiertes und unsichtbar gemachtes Wissen zu den mit intersektionalen und postkolonialen Perspektiven betrachteten Themen nicht nur referiert, sondern auch rezipiert werden sollte. In der deutschsprachigen Debatte um Intersektionalität wird sich beispielsweise mit dem oben erwähnten Band „Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung" (Hügel et al. 1993) nur in selten Fällen auseinandergesetzt (für Ausnahmen vgl. Meyer 2017: 38ff.; Walgenbach 2007: 35ff.), auch

wenn er drei der wesentlichen Eckpfeiler der Differenzkonstruktionen in Deutschland diskutiert und somit wichtige Impulse für die Ausgestaltung intersektionaler Perspektiven in Deutschland geben kann. Und auch auf den Band „Farbe Bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte" (Oguntoye et al. 1986) wird zwar oft Bezug genommen, wenn die Verwobenheit von Rassismus und geschlechtsspezifischer Diskriminierung im deutschsprachigen Raum thematisiert wird. Dessen Einbettung in transnationale Bewegungsgeschichten sowie die durchaus unterschiedlichen Perspektiven von Schwarzen Menschen in Deutschland (Bergold-Caldwell et al. 2015), und spezifischer von Schwarzen Frauen (vgl. hierzu jüngst Bergold-Caldwell 2020) werden allerdings immer noch zu selten rezipiert. Die ernsthafte Auseinandersetzung mit bereits bestehendem Wissen ist jedoch keine identitätspolitische Geste, sondern unabdingbarer Bestandteil der von intersektionalen und postkolonialen Perspektiven eingeforderten Historisierung und Kontextualisierung von Macht und Herrschaft, die von den erfahrungsbasierten Wissensbeständen der Marginalisierten ausgeht. Den hier vorliegenden Sammelband verstehen wir als einen (weiteren) Mosaikstein, um einen solchen Dialog in den Politik- und Sozialwissenschaften zu vertiefen und deren Wissensproduktion zu transformieren.

Literatur

Achtelik, Kirsten (2019): Eingeschränkte Solidarität – Feminismus zwischen Ableism und Intersektionalität. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft, 28 (2), S. 40–53.

Ahmed, Sara (2006): The Nonperformativity of Antiracism. In: Meridians, 7 (1), S. 104–126.

Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (2004 [1989]): The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures. London: Routledge.

Bauer, Yehuda (2011): Rethinking the Holocaust. New Haven: Yale University Press.

Beier, Friederike/Çağlar, Gülay (2020): Depoliticising Gender Equality in Turbulent Times: The Case of the European Gender Action Plan for External Relations: In: Political Studies Review, https://doi.org/10.1177/1478929920929886.

Bergold-Caldwell, Denise (2020): Schwarze Weiblich*keiten: Intersektionale Perspektiven auf Bildungs- und Subjektivierungsprozesse. transcript.

Bergold-Caldwell, Denise/Digoh-Ersoy, Laura/Haruna-Oelker, Hadija/Nkwendja-Ngnoubamdjum, Christelle/Ridha, Camilla/Wiedenroth-Coulibaly, Eleonore (Hrsg.) (2015): Spiegelblicke: Perspektiven Schwarzer Bewegung in Deutschland. Berlin: Orlanda.

Bilge, Sirma (2013): Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. In: Du Bois Review, 10 (2), S. 405–424.

Bulkin, Elly/Pratt, Minnie Bruce/Smith, Barbara (1988): Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism. Ithaca, N.Y: Firebrand Books.
Bürger, Christiane (2017): Deutsche Kolonialgeschichte(n): Der Genozid in Namibia und die Geschichtsschreibung der DDR und BRD. Bielefeld: transcript.
Chakrabarty, Dipesh (2000): Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press.
Chebout, Lucy N. (2011): Wo ist Intersectionality in bundesdeutschen Intersektionalitätsdiskursen? Exzerpte aus dem Reisetagebuch einer Travelling Theory. In: Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hrsg.): Intersektionalität zwischen Gender und Diversity: Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 43–57.
Davis, Kathy (2008): Intersectionality in Transatlantic Perspective. In: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): ÜberKreuzungen: Fremdheit, Ungleichheit, Differenz. Münster: Westfälisches Dampfboot, 19–35.
Dean, Jasmin Jihan (2017): Verzwickte Verbindungen. Eine postkoloniale Perspektive auf Bündnispolitik nach 1989 und heute. In: Meron, Mendel/Messerschmid, Astrid (Hrsg.): Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 101–129.
DeKolonial e.V.i.G (2018): Preamble. https://fg-dekolonial.com/preamble/ [Zugriff: 21.08.2020].
Dietrich, Anette (2007): Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld: transcript.
Dodua Otoo, Sharon (2020): Dürfen Schwarze Blumen Malen? Klagenfurter Rede zur Literatur 2020. Klagenfurt: Verlag Johannes Heyn. Text abrufbar unter: https://files.orf.at/vietnam2/files/bachmannpreis/202022/otoo_klagenfurter_rede2020_ansicht4_752860.pdf [Zugriff 30.09.2020]
El-Tayeb, Fatima (2001): Schwarze Deutsche: Der Diskurs um ‚Rasse‘ und nationale Identität 1890-1933. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Erel, Umut/Haritaworn, Jin/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Klesse, Christian (2008): On the Depoliticisation of Intersectionality Talk: Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies. In: Kuntsman, Adi/Miyake, Esperanza (Hrsg.): Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality. York: Raw Nerve Books, S. 265–292.
FeMigra (1994): Wir, die Seiltänzerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation. In: Eichhorn, Cornelia/Grimm, Sabine (Hrsg.): Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik. Berlin: Edition ID-Archiv, S. 49–63.
Ganz, Kathrin (2014): Nerd-Pride, Privilegien und Post-Privacy: Eine intersektional-hegemonietheoretische Betrachtung der Netzbewegung. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft, 23 (2), S. 47–59.
Gelbin, Cathy S. (1999): Die jüdische Thematik im (multi)kulturellen Diskurs der Bundesrepublik. In: Gelbin, Cathy S./Konuk, Kader/Piesche, Peggy (Hrsg.): AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 87–111.
Gümen, Sedef (1996): Die sozialpolitische Konstruktion „kultureller“ Differenz in der bundesdeutschen Frauen- und Migationsforschung. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 19 (24), S. 77–90.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018): Institutioneller Rassismus und Migrationskontrolle in der neoliberalen Universität am Beispiel der Frauen- und Geschlechterforschung. In: Laufenberg, Mike/Erlemann, Martina/Norkus, Maria/Petschick, Grit (Hrsg.), Prekäre Gleichstellung: Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 101–128.

Hall, Budd L./Tandon, Rajesh (2017): Decolonization of knowledge, epistemicide, participatory research and higher education. In: Research for All 1, 1, S. 6-19.

Hancock, Ange-Marie (2016): Intersectionality: An Intellectual History. New York City: Oxford University Press.

Hügel, Ika/Lange, Chris/Ayim, May/Bubeck, Ilona/Aktaş, Gülşen/Schultz, Dagmar (Hrsg.) (1993): Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Jacoby, Jessica/Schoppmann, Claudia/Zena-Henry, Wendy (Hrsg.) (1994): Nach der Shoa geboren. Jüdische Frauen in Deutschland. Berlin Elefanten Press.

Kerner, Ina (2009): Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus. In: Feministische Studien, 27 (1), S. 36–50.

Kerner, Ina (2012): Questions of Intersectionality: Reflections on the Current Debate in German Gender Studies. In: European Journal of Women's Studies, 19 (2), S. 203–218.

Klävers, Steffen (2018): Postkoloniale Normalisierung: Anmerkungen zur Debatte um eine koloniale Qualität von Nationalsozialismus und Holocaust. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 5 (1), S. 103–116.

Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Race, Class, Gender Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories. In: European Journal of Women's Studies, 12 (3), S. 249–265.

Knapp, Gudrun-Axeli (2013a): Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität". Überlegungen zu Interferenzen von „Geschlecht", „Klasse" und anderen Kategorien sozialer Teilung. In: Erwägen Wissen Ethik, 24 (3), S. 341–354.

Knapp, Gudrun-Axeli (2013b): Replik. In: Erwägen Wissen Ethik, 24 (3), S. 468–501.

Kothe, Holger (2013): This is not America. Plädoyer für eine historisch informierte Rekontextualisierung der Debatte. In: Erwägen Wissen Ethik, 24 (3), S. 410–411.

Künkel, Jenny (2014): Intersektionalität, Machtanalyse, Theorienpluralität. Eine Replik zur Debatte um kritische Polizeiforschung. In: sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung, 2 (2), S. 77–90.

Laufenberg, Mike/Erlemann, Martina/Norkus, Maria/Petschick, Grit (Hrsg.) (2018): Prekäre Gleichstellung. Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS.

Lewis, Gail (2013): Unsafe Travel: Experiencing Intersectionality and Feminist Displacements. In: Signs, 38 (4), S. 869–892.

Mauer, Heike (2018): Intersektionalität und Gouvernementalität: Die Regierung von Prostitution in Luxemburg. Opladen: Barbara Budrich.

Mauer, Heike/Thompson, Vanessa E. (2020): Polizieren als intersektional-rassistisches Verhältnis. Vanessa E. Thompson im Interview. https://www.gender-blog.de/beitrag/polizieren-rassistisches-verhaeltnis [Zugriff: 06.08.2020].

Meyer, Katrin (2017): Theorien der Intersektionalität. Hamburg: Junius Verlag.

Moses, Dirk A. (2008): Empire, Colony, Genocide. Keywords and the Philosophy of History. In: Moses, Dirk A. (Hrsg.): Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History. New York: Berghahn Books, S. 3–54.

Ogette, Tupoka (2019): exit RACISM: rassismuskritisch denken lernen. Münster: Unrast Verlag.

Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (1986): Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Orlanda Frauenverlag.

Oguntoye, Katharina/Opitz, May (1986): Vorwort der Herausgeberinnen. In: Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (Hrsg.): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, S. 9–12.

Rodríguez, Encarnación Gutiérrez/Ha, Kien Nghi/Hutta, Jan S./Kessé, Emily Ngubia/Laufenberg, Mike/Schmitt, Lars (2016): Rassismus, Klassenverhältnisse und Geschlecht an deutschen Hochschulen. Ein runder Tisch, der aneckt. In: sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung, 4 (2/3), S. 161–190.

Rothberg, Michael (2009): Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press.

Salem, Sara/Thompson, Vanessa E. (2016): Old Racisms, New Masks: On the Continuing Discontinuities of Racism and the Erasure of Race in European Contexts. In: nineteen sixty nine: an ethnic studies journal, 3 (1), S. 1–23.

Sauer, Birgit (2012): Intersektionalität und Staat. Ein staats- und hegemonietheoretischer Zugang zu Intersektionalität. http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Sauer.pdf [Zugriff: 15.07.2020].

Stögner, Karin (2017): Intersektionalitat von Ideologien. Antisemitismus, Sexismus und das Verhältnis von Gesellschaft und Natur. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 41 (2), S. 25–45.

Stögner, Karin (2019): Wie inklusiv ist Intersektionalität? Neue soziale Bewegungen, Identitätspolitik und Antisemitismus. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.), Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen. Baden-Baden: Nomos, S. 385–402.

Stögner, Karin (2020): Intersectionality and Antisemitism – A New Approach. https://fathomjournal.org/intersectionality-and-antisemitism-a-new-approach/ [Zugriff am 30.09.2020].

Thompson, Vanessa E./Vorbrugg, Alexander (2018): Rassismuskritik an der Hochschule: Mit oder trotz Diversity-Policies? In: Laufenberg, Mike/Erlemann, Martina/Norkus, Maria/Petschick, Grit (Hrsg.): Prekäre Gleichstellung: Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 79–99.

Tuhiwai Smith, Linda (1999): Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London and New York: Zed Books.

Walgenbach, Katharina (2005): ‚Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur': Koloniale Diskurse über Geschlecht, ‚Rasse' und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Walgenbach, Katharina (2007): Gender als interdependente Kategorie. In: Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Antje/Palm, Kerstin (Hrsg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen: Barbara Budrich, S. 23–64.

Wetterer, Angelika (2003): Rhetorische Modernisierung: Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen. In: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hrsg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 286–320.

Ziai, Aram (2016): Einleitung: Unsere Farm in Zhengistan. Zur Notwendigkeit postkolonialer Perspektiven in der Politikwissenschaft. In: Ziai, Aram (Hrsg.): Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge. Bielefeld: transcript, S. 11–24.

Ziai, Aram/Müller, Franziska/Bendix, Daniel (2020): Beyond the Master's Tools. Decolonizing Knowledge Orders, Research Methodology, and Teaching. London: Palgrave.

Zimmerer, Jürgen/Zeller, Joachim (2016): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: der Kolonialkrieg (1904–1908) in Namibia und seine Folgen. 3. aktualisierte Auflage. Berlin: ChLinks Verlag.

Zimmerer, Jürgen (2011): Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust. Münster: Lit Verlag.

Über die Autor*innen

Zubair Ahmad hat Politikwissenschaft, Religionswissenschaft und Psychoanalyse an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und am Institut d'études politiques in Lyon studiert. Nach wissenschaftlichen Tätigkeiten an der Goethe-Universität, University of Johannesburg, Columbia University sowie am Exzellenzcluster „Normative Ordnungen", ist er seit 2015 Doktorand an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies (FU Berlin). Seine Dissertation beschäftigt sich mit der kolonialen Formation der deutschen Islampolitik sowie den hierbei zur Geltung kommenden Rationalitäten und Technologien der Macht im Rahmen der politischen Regulierung des Islam.

Floris Biskamp ist Politikwissenschaftler und Soziologe. Derzeit arbeitet er als Koordinator und Postdoc im Promotionskolleg „Rechtspopulistische Sozialpolitik und exkludierende Solidarität" an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen Politische Theorie, Gesellschaftstheorie, politische Ökonomie, Populismusforschung und Rassismusforschung.

Antje Daniel ist Postdoc am Institut für Internationale Entwicklung der Universität Wien. In ihrer Forschung beschäftigt die sich mit Protest in Brasilien, Kenia, Südafrika oder Österreich sowie allgemein Fragen zur Relation zwischen Staat und Zivilgesellschaft, Zukunftsvorstellungen, Utopien, queer-feministischer Theorie und Postkolonialität.

Nikita Dhawan ist Professorin am Institut für Politikwissenschaften und Gender Studies an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Ihre Forschungs- und Interessenschwerpunkte liegen in den Bereichen des Transnationalen Feminismus, der Globalen Gerechtigkeit, der Menschenrechte sowie der Demokratie und Dekolonisierung. Sie erhielt 2017 den Käthe Leichter-Preis für ihre Forschungen im Bereich Frauen- und Geschlechterforschung sowie für die Förderung der Frauenbewegung und die Verdienste um die Geschlechtergleichstellung.

Christopher Fritzsche ist Politikwissenschaftler und hat zuletzt als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt „KRisE der GeschlechterVERhältnisSE? Anti-Feminismus als Krisenphänomen mit gesellschaftsspaltendem Potenzial" (REVERSE) an der Philipps-Universität Marburg gearbeitet. Der-

zeit bereitet er ein Dissertationsvorhaben vor, in dem aufbauend auf Erkenntnissen aus dem REVERSE-Projekt die Frage nach einem antifeministischen Hegemonieprojekt vertieft werden soll. Darüber hinaus ist er in der politischen Bildungsarbeit tätig.

Helene Gerhards ist Sozialwissenschaftlerin. Nach Stationen an den politikwissenschaftlichen Instituten der Georg-August-Universität Göttingen sowie der Universität Duisburg-Essen arbeitet sie derzeit an der OTH Regensburg im Bereich der Technikfolgenabschätzung von KI-basierten Tools in der Medizin und als Gastwissenschaftlerin am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf/dem UKD. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind poststrukturalistische politische Theorien, kritische Biopolitikforschung, Regulierung der Biotechnologien, Patientenorganisationen als soziale und politische Akteure, Geschichte und Soziologie der Medizin, feministische Theoriebildungen, Genealogie und Diskursanalyse.

Monika Götsch ist Professorin für Soziologie, Sozialstrukturanalyse, Familie und Gender an der Hochschule Esslingen. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind heteronormative Geschlechterverhältnisse, Sexualität, Sozialisation, Wissens- und Wissenschaftssoziologie sowie qualitative Sozialforschung. Ihr aktuelles Forschungsprojekt fokussiert „Trans*geschlechtliche Lebensweisen im neoliberalen Sozialstaat".

Sonja John lehrt am Zentrum für Friedensforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Österreich. Von 2015–2019 war sie Assistenzprofessorin für Politische Wissenschaften in Äthiopien, wo sie ihre Forschung rund um indigene Souveränität, Demokratie und positiven Frieden fortsetzte. Vorher lehrte sie Indigene Studien an Amerikanistik-Instituten in Berlin und Dresden. Ihre Studienabschlüsse erhielt sie vom Oglala Lakota College, USA, in Lakota Leaderhip and Management (MA) und in Politikwissenschaften von der Freien Universität Berlin (Diplom und Doktor).

Johanna Leinius ist Sozialwissenschaftlerin und arbeitet als Postdoc am Fachgebiet Soziologische Theorie der Universität Kassel. Vorher war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Frankfurt Research Center for Postcolonial Studies (FRCPS) an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Ihre Forschungsinteressen sind postkolonial-feministische Theorie, lateinamerikanische Frauen*bewegungen, Postextraktivismus, politische Ontologie sowie die Politiken kritischer Wissensproduktion und sozialökologischer Alternativen. Sie ist seit 2016 Mitglied des Sprecher*innenrates der Sektion Politik und Geschlecht in der DVPW sowie Sprecherin des Arbeitskreises „Poststrukturalistische Perspektiven auf Soziale Bewegungen" des Instituts für Protest- und Bewegungsforschung.

Christine Löw ist assoziierte Postdoc am Institut für Politikwissenschaft, Goethe-Universität Frankfurt am Main. Aktuelles Forschungsprojekt „Kommerzialisierungen von Natur: Eine dekolonial feministische Analyse der Kämpfe gegen Enteignungen natürlicher Ressourcen in Indien". Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Feministische Theorien, Post-/De-koloniale Forschungen und Entwicklung, Klima-, Umwelt- und Ressourcenpolitik, Neue soziale Bewegungen und globalisierte Ungleichheiten, Subaltern Studies, Indigenität und Indien, Internationale Politische Ökonomie sowie Kritische Gesellschaftstheorie. Sie ist Mitherausgeberin der „Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft".

Heike Mauer ist Politikwissenschaftlerin und arbeitet als Postdoc an der Koordinations- und Forschungsstelle der Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Universität Duisburg-Essen. Ihre Dissertation erschien 2018 unter dem Titel „Intersektionalität und Gouvernementalität. Die Regierung von Prostitution in Luxemburg". Zu ihren weiteren Arbeitsschwerpunkten gehören Hochschul- und Gleichstellungsforschung sowie Politiken des Antifeminismus und des Rechtspopulismus. Seit 2016 ist sie Mitglied des Sprecher*innenrates der Sektion Politik und Geschlecht in der DVPW.

Katrin Menke ist Soziologin und Mitglied der Forschungsgruppe „Migration und Sozialpolitik" am Institut für Arbeit und Qualifikation der Universität Duisburg-Essen. Ihr aktuelles Forschungsprojekt ergründet die Arbeitsmarktteilhabe geflüchteter Frauen in Deutschland. Ihre Dissertation erschien 2019 unter dem Titel „Wahlfreiheit erwerbstätiger Mütter und Väter? Zur Erwerbs- und Sorgearbeit aus intersektionaler Perspektive" im transcript-Verlag.

Laura Mohr hat Kulturanthropologie und Politische Theorie in Frankfurt am Main und New York studiert und arbeitet künstlerisch*politisch im Kollektiv. Sie beschäftigt sich innerhalb und außerhalb der Universität mit der Suche nach transformativen und solidarischen Formen von Wissensproduktion und Handlungspraxen an den Schnittstellen queerfeministischer und intersektionaler Perspektiven.

Birgit Sauer ist Universitätsprofessorin am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Critical Governance-Studies, mit einem Schwerpunkt auf feministische Staats-, Demokratie- und Institutionentheorien, sowie Politik, Affekt und Emotionen. In jüngster Zeit beschäftigt sie sich mit der Bedeutung von Gender und Antifeminismus in rechtspopulistischen Diskursen. Hierzu ist u.a. der Beitrag „Authoritarian Right-Wing Populism as Masculinist Identity Politics. The Role of Affects" in „Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond" (2020, Hrsg. Gabriele Dietze und Julia Roth) erschienen.

Politik und Geschlecht, Band 33

Heike Mauer / Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Der Sammelband zeigt den Mehrwert intersektionaler und postkolonialer Ansätze für die feministische Forschung zu Macht und Herrschaft und diskutiert das Verhältnis beider Ansätze zueinander. Die Autor*innen demonstrieren, wie diese innovativen kritischen Ansätze aktuelle gesellschaftswissenschaftliche Debatten unter anderem zu Religion, Gefängniskritik, der Ethik biomedizinischer Forschung, dem Wohlfahrtsstaat oder ökologischen und studentischen Bewegungen im globalen Süden bereichern.

Die Herausgeberinnen:
Dr. Heike Mauer, **wissenschaftliche Mitarbeiterin, Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Universität Duisburg-Essen**
Dr. Johanna Leinius, **wissenschaftliche Mitarbeiterin, Fachgebiet Soziologische Theorie, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Universität Kassel**

ISBN 978-3-8474-2455-0



www.budrich-verlag.de

Verlag **Barbara Budrich**